Hirschberger

Historia de la Filosofía

III. Filosofía del siglo xx

de Raúl Gabás

Herder

RAÚL GABÁS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

VOLUMEN III

SIGLO XX

Actualización bibliográfica de

ANTONI MARTÍNEZ RIU

Herder



Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

Título original: Geschichte der Philosophie
Diseño de la cubierta: Michel Tofahrn

Depósito Legal: DL B26165-2014

ISBN: 978-84-254-3350-4

Producción digital: Digital Books

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

ABREVIATURAS Y SIGLAS

al.	alemán
aum.	aumentado
biblio.	bibliografía
cap.	capítulo
cast.	castellano
cf.	confer
colab.	colaboración
coment.	comentado, comentarios
complem.	complementario, complemento
coord.	coordinado, coordinador
corr.	corregido
dir.	dirigido, director
ed.	editor, editado
esp.	especial
fr.	francés
ibid.	ibidem
id.	idem
ingl.	inglés
introd.	introducción
it.	italiano
pág.	página
oról.	prólogo
publ.	publicación, publicado
rev.	revisado
reimpr.	reimpresión
s. a.	sine anno (de edición)
s. n.	sine nomine (de editor)
trad.	traducción, traducido
vol.	volumen
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos

EUB	Ediciones Universitarias de Barcelona
EUNSA	Ediciones Universidad de Navarra S. A.
FCE	Fondo de Cultura Económica de México
ICE	Institut de Ciències de l'Educació
PUF	Presses Universitaires de France
UAB	Universitat Autònoma de Barcelona
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
UCA	Universidad Centroamericana
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNED	Universidad Nacional de Educación a Distancia
IL	Illinois
MA	Massachusetts
MD	Maryland
NJ	Nueva Jersey
NY	Nueva York
OH	Ohio

FILOSOFÍA DEL SIGLO XX

INTRODUCCIÓN

Para un turista sentado en la playa la ola más moderna es la que acaba de mojar sus pies. Estamos terminando la primera década del siglo XXI. Los ansiosos de modernidad desean saber lo que está sucediendo en esta década. Pero lo cierto es que ni el diario más puesto al día puede llenar sus páginas sin referirse a tiempos anteriores. La ola más moderna es la que acaba de mojar nuestros pies. Pero ¿de dónde viene? Habría que preguntarle al marinero. El historiador es como un marinero que otea el origen de las olas. A cualquiera podría parecerle sorprendente que dijéramos: la ola que acaba de estrellarse en el dique del puerto de Barcelona viene de Atenas. ¿Por qué no? Entre Atenas y Barcelona hay una conexión por vía marítima.

En el plano intelectual también hay una conexión entre los antiguos griegos y los representantes más recientes del pensamiento filosófico. El nexo es la idea. Tenemos a la vuelta de la esquina las grandes especulaciones de Kant y su desarrollo en el idealismo alemán, en el que la idea y lo ideal fue un tema dominante. Razón, unidad, espíritu, conceptos universales, leyes generales, causas y categorías son el puñado de conceptos que han dado vida a la filosofía y a la ciencia. Lo «racional» ha sido en todo momento el intento de buscar cómo están conectadas entre sí todas las cosas. Hasta finales del idealismo alemán la filosofía ha buscado la articulación interna del orden del ser. Por tanto, se suponía que se da una unidad entre todo lo que existe.

Esta línea típica de la filosofía recibió duros ataques a lo largo del siglo XIX: el positivismo duda de nuestra capacidad de conocer la naturaleza interna de las cosas; Feuerbach deriva lo ideal a partir de lo sensible (del deseo) y Marx lo deduce de la base económica. Schopenhauer establece un abismo entre el conocimiento humano, que se reduce a la ordenación de los fenómenos de cara a la conducta práctica, y la cosa en sí como voluntad. Nietzsche proclama el primado de lo dionisíaco. Podría decirse que Schopenhauer y Nietzsche son dos kantianos radicales, pues ambos abren un abismo entre la aparición fenoménica y la cosa en sí. Por tanto, en el siglo XIX hubo una fuerte polémica entre la línea idealista, que quiere conectar los

fenómenos históricos con la aparición de la idea, y los pensadores que se niegan a identificar el sustrato del mundo con algún núcleo ideal.

En el siglo XX el idealismo se prolonga a través del neokantismo, de la fenomenología de Husserl y de toda una amplia gama de estudios en torno al idealismo alemán, en concreto sobre Hegel, y sobre todo el pasado histórico. Los diversos periodos y filósofos fundamentales tienen sus sociedades correspondientes que se dedican a estudiarlos. Pero a la vez se potencia el marxismo y se produce un fecundo movimiento de revisión de las tesis de Marx (revisionismo, neomarxismo, interpretaciones de Marx, Escuela de Frankfurt). Durante el siglo XX las masas ocupan amplios espacios del escenario político. Aspiran a dirigirlas el marxismo, el fascismo y el neocapitalismo mediante el sistema de consumo, en el que se fusionan las clases en una apariencia de igualdad. Es obvio que la filosofía no se ha mantenido indiferente ante este escenario. Entre 1920 y 1930 Lukács publica *Historia y conciencia de clase* (1923), nace la «teoría crítica», Heidegger analiza el «uno» (la gente) como existenciario, Ortega publica *La rebelión de las masas* (1930). En la segunda guerra mundial los soldados mueren en masa en el campo de batalla. El existencialismo se desarrolla en parte como reacción ante la pérdida de la vida individual en la existencia de las masas. A principios de los sesenta la «teoría crítica de la sociedad» (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas...) y el «racionalismo crítico» (Karl Popper y Hans Albert) disputan acerca de un doble modelo de sociedad. A través de la ética se abre paso la razón práctica de Kant y se canaliza un reformismo social que ha renunciado a la revolución. En el último cuarto de siglo se desarrolla la disputa entre los seguidores de la Ilustración y los que renuncian a ella en aras de una razón plural. Por otra parte, a raíz de las dos guerras, del uso de los medios de comunicación para dirigir las masas y de la amenaza atómica, se produce en la filosofía una intensa reflexión sobre el sentido de la técnica y del progreso.

La filosofía propiamente dicha se desarrolla sobre todo a partir de la fenomenología de Husserl, que quiere restaurar el trono de la filosofía primera mostrando la fuerza de lo ideal en su inmediatez. Frente a las tendencias positivistas, la reducción existencial, o sea, el hecho de poner entre paréntesis, tiene el sentido de centrar inmediatamente la mirada en la fuente de realidad que da sentido a lo existente y a los entes materiales. Si prescindiéramos de la actividad del yo, lo existente carecería de

significación. En cambio, la actividad del yo (lo ideal) mantiene su vigor aunque prescindamos de la existencia de los objetos exteriores. El padre de la fenomenología, persuadido de que el ser se da primordialmente en lo ideal, tal como esto actúa en el yo, quiere sacar a la luz el orden que late en su actividad constituyente, y así diseñar el entramado unitario que subyace en todas las ciencias. El descubrimiento de esta unidad de la razón habría de subsanar la incapacidad de las ciencias a la hora de orientar la acción humana. Por tanto, Husserl aspiraba a una *teoría de la razón* como base de todo saber y de toda acción.

El proyecto husserliano era el último canto de cisne de la filosofía en el siglo XX, cuya aportación (o destrucción) más importante consiste en haber dinamitado la filosofía clásica, que tiene su núcleo en la afirmación de una idealidad articulante del mundo y de una razón dentro del hombre dotada de la posibilidad de conocer el nexo que subyace en las cosas. Es una tarea primordial del historiador de la filosofía del siglo XX mostrar cómo desde el intento husserliano de restaurar la filosofía primera, la unidad de un mundo nacido de la actividad constituyente del yo, se llega a la proclamación de una *pluralidad de razones* o campos del saber, sin necesidad de una racionalidad primordial que las una. Y a la vez se le plantea al filósofo la pregunta sobre la medida en que estos resultados son definitivos, o bien requieren un nuevo planteamiento.

Dentro de la filosofía del siglo XX se ha desarrollado una lucha sin cuartel contra el «mentalismo», entendiendo por tal la persuasión de que el lenguaje no hace sino expresar los conceptos elaborados en la mente, contra la distinción entre sujeto y objeto, contra la filosofía de la representación, o sea, la idea de que nuestras imágenes mentales son una reproducción de las cosas, entendidas como existentes fuera de nosotros, y contra la suposición de que el yo es anterior al mundo y lo constituye. El siglo XX convierte la facticidad y el lenguaje en el último a priori. En efecto, si desaparece el modelo de la adecuación entre las imágenes y las cosas, ¿qué queda? Queda lo que se configura en el lenguaje, lo que desarrolla el hombre, o lo que se produce en el acontecer lingüístico del mundo.

Ponen las bases decisivas de ese cambio Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (1927) y Ludwig Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (1953). Heidegger da un nuevo giro a la fenomenología, al lema husserliano de «a las cosas mismas». Ese giro consiste en mostrar que el modelo de Husserl

encubre todavía un estrato más profundo, algo que precede a la actividad entendida como «yo». Heidegger entiende el mundo pragmáticamente, en el sentido de que enfoca las cosas como utensilios, como instrumentos que sirven para algo, y no precisamente como entidades intuidas, dotadas de una determinada forma. Nadie duda de que un útil no está siempre en la naturaleza, sino que ha sido inventado. En consonancia con este carácter fundamental de las cosas, Heidegger no atribuye el nacimiento del mundo al órgano visual del cuerpo o de la mente, sino a tres existenciarios que él denomina: las «afecciones», el «comprender» y el «habla». Por tanto, el mundo no se constituye fundamentalmente a través de un acto de visión, sino a través de una afección articulada en medio del habla, que está en el fondo del lenguaje. Con Heidegger pasan a primer plano los «temples de ánimo» (ante todo la angustia) y el «lenguaje». Sorprendentemente, hay una conexión entre la dimensión pragmática y los temples de ánimo, pues el mundo y las cosas en él se erigen de cara a un determinado poder ser, a una realización de la existencia. De acuerdo con este enfoque, la verdad deja de ser la presencia en el hombre de cosas que estaban dadas previamente en la naturaleza, y pasa a ser un salir a la luz lo que estaba oculto, lo que no era todavía (verdad como apertura). Con ello se destruye el modelo de la representación y se ponen las bases para la transición a la filosofía lingüística. Heidegger, además, criticó la filosofía anterior bajo el lema de una *destrucción de la historia de la metafísica*, oponiéndose así a un concepción que entiende el ser como algo fijo e inmutable (el ente supremo, las sustancias, las ideas, las formas, el yo...). Al removerse eso que antes quedaba estancado como una verdad fija y estable, se despeja el terreno para el acontecer de la verdad del ser o, simplemente, para el acontecer histórico.

A través de esta demolición de la metafísica se facilitará el camino para la penetración de Nietzsche en el siglo XX, pues, roto el caparazón de lo apolíneo, lo dionisíaco podrá aflorar en la superficie. En este siglo pululan las obras sobre Nietzsche (Jaspers, Heidegger, Vattimo, Deleuze...). Y él es la fuente directa de inspiración de pensadores como Bataille y Foucault.

En el terreno filosófico, sacudido ya por el terremoto heideggeriano, produjo otra conmoción «el segundo Wittgenstein», el de las *Investigaciones filosóficas*, que deja atrás el modelo del lenguaje objetivo, centrado en la descripción de objetos, y afirma la existencia de una pluralidad de lenguajes igualmente legítimos e independientes entre sí. Con ello se rompe

definitivamente la unidad de la razón. La *crítica de la metafísica* (Heidegger) y la *pluralidad de lenguajes* (Wittgenstein) se complementan en la gestación de una concepción que ha recibido el nombre de «posmodernidad», y que se caracteriza por la *renuncia a la unidad del pensamiento* y de la acción. También la física, con la idea de la relatividad del espacio y del tiempo, y con la física cuántica, ha dado impulso a la pluralidad de la razón. Por causa de la nueva orientación se pierde el proyecto unitario de la historia. Incluso Habermas, que en tantas discusiones ha defendido la continuidad de la Ilustración y la posibilidad de llegar a enunciados universales, añade a su ética la apostilla de «posmetafísica», indicando con este adjetivo que en los enunciados compartidos por todos se crea un punto de vista común, pero no se muestra un sello o estructura que estuviera previamente acuñado en el mundo. Y se sitúan decididamente en la perspectiva de la pluralidad Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze y Rorty.

La filosofía del siglo XX no puede deducirse en su totalidad de un único punto de partida. Los troncos comunes se diferencian y a la vez se cruzan con corrientes que vienen de otras direcciones. No obstante, puede trazarse en ella un cierto mapa genético. El punto de partida más importante es sin duda la *fenomenología*, creada por Edmund Husserl, compartida por Max Scheler y transformada por Martin Heidegger, quien, según hemos dicho, condujo la fenomenología hacia la filosofía del lenguaje. Merleau-Ponty trazará un camino ecléctico entre las diversas posibilidades de la fenomenología.

Gadamer, discípulo directo de Heidegger, dio vida a la *hermenéutica*, movimiento desbordante en el siglo XX, que ha sido propulsado también por autores como Paul Ricœur y Gianni Vattimo. En los cursos de Heidegger se formó también Hannah Arendt, que se dio cuenta de los límites del pensamiento de su maestro y desarrolló aspectos ausentes en él, por ejemplo, una teoría sobre el campo de la intersubjetividad, sobre la política. En España la corriente fenomenológica penetró a través de dos figuras relevantes: Ortega y Zubiri.

El *existencialismo* también se desarrolló en conexión muy directa con la fenomenología. Este movimiento tuvo un pionero en España, a saber, Miguel de Unamuno. El primer autor que difundió el existencialismo en Europa fue Karl Jaspers, que centró su pensamiento en el concepto de «existencia», en la singularidad de lo histórico, en la situación, en la

decisión. Hasta la victoria del nacionalsocialismo hubo un intercambio muy fluido entre Jaspers y Heidegger; en la obra *Ser y tiempo* de este último ocupa una posición central la existencia y el «ser sí mismo». En 1920 Jaspers conoció a Heidegger precisamente en casa de Husserl. Desde entonces proliferan los contactos. Mientras dialogan, ambos desarrollan su propio concepto de existencia. Jean-Paul Sartre, el gran existencialista francés, forja sus herramientas mentales a través de una detenida lectura de Husserl y de Heidegger. ¿Puede entenderse el pensamiento de Sartre sin la «intencionalidad» de Husserl y sin la «nada» que en *Ser y tiempo* articula el ser del hombre, caracterizado como «existencia»? En los cauces del existencialismo germina también la obra de Gabriel Marcel, la de Emmanuel Mounier y en parte la de Maurice Merleau-Ponty, expuesto en el apartado de la fenomenología.

La Escuela de Frankfurt comparte con el existencialismo la preocupación por el individuo frente a las diversas formas de colectivismo y de totalitarismo. La *teoría crítica* es uno de los pocos movimientos importantes que recorren el siglo XX, desde la tercera década hasta la actualidad. Su interés por una sociedad mejor la vincula con el marxismo y la sociología, pero a la vez es una torre de control desde donde se examinan los fenómenos e ideas que se abren paso a lo largo del siglo. La *Dialéctica de la Ilustración* desarrolla pensamientos paralelos a los desplegados en la crítica heideggeriana de la metafísica y, por el hecho de criticar la historia de la racionalidad occidental, se abre a lo otro de la razón (por ejemplo, Marcuse), con lo cual puede valorar positivamente a Schopenhauer y a Nietzsche. Horkheimer, Benjamin, Bloch, Adorno, Marcuse y Habermas son individualidades específicas cada una de por sí y a la vez articulan una línea de continuidad a lo largo del siglo. La teoría crítica es un faro giratorio que oscila entre la pluralidad de corrientes del siglo, por lo cual no puede menos de balancearse con cierta ambigüedad entre la razón sustancial, típica de la tradición filosófica, y la apertura a las formas plurales de racionalidad, aunque manteniendo siempre la posibilidad de comunicación entre las diversas esferas de la razón (interdisciplinariedad). Por eso, en el orden de exposición parece adecuado situarla entre el existencialismo y la última parte, titulada «La pluralidad de lenguajes o razones».

En Kant y Hegel el concepto de razón ocupa una posición fundamental. En Hegel la razón es nada más y nada menos que la transparencia

autorreflexiva de la estructura del mundo en cuanto totalidad. En correlación con ella se forja la concepción de una historia que llega a la consumación racional. Más adelantado el siglo XIX, Dilthey caracterizará su propio proyecto como una crítica de la *razón histórica*. En el siglo XX se acuña una verdadera exhibición de títulos en torno a la razón: crítica de la *razón instrumental* (Horkheimer); crítica de la *razón dialéctica* (Sartre); crítica de la *razón cínica* (Sloterdijk); crítica de la *razón discursiva* (María Zambrano); *raciovitalismo* (Ortega y Gasset); *inteligencia sentiente* (Zubiri). Y, por otra parte, en ese mismo siglo XX se ha planteado intermitentemente el problema de una razón más envolvente que marque la pauta a la ciencia (a la razón instrumental). ¿A qué se debe semejante efervescencia del término «razón»? Quizás al pánico que produce la desaparición de una orientación conjunta en el universo, o bien a la admiración que suscita el contraste entre un hombre sumamente capaz de encontrar medios para sus fines, incluidas las potentes armas destructivas, y su fragilidad o inseguridad a la hora de establecer su meta o sus fines. El tema de la razón urge aún más por el hecho de que estamos ante un mundo globalizado donde entran en interacción hombres procedentes de culturas y religiones muy diferentes. ¿Es posible encontrar por razonamiento un contenido o fondo común? Apel y Habermas confían en el procedimiento del «discurso racional». Pero hay una serie muy amplia e importante de pensadores del siglo XX que renuncian a una unidad de contenido en sentido estricto y rechazan toda razón genuina que rebase la *pluralidad:* Wittgenstein, Foucault, Derrida, Deleuze, Rorty. Estos autores, tratados en la cuarta parte de este volumen, diseñan el horizonte más reciente de la filosofía. ¿Podrá ésta recuperar su vocación a la universalidad? Junto con esa cuestión urge la pregunta de si la razón rebasa o no los límites del lenguaje. Y, finalmente, las dos preguntas anteriores agudizan su complejidad si las conectamos con el problema de la relación entre el mundo de la conciencia, de la razón aparentemente transparente en nosotros, y lo otro de ella: el inconsciente, la vida, la naturaleza, el sentimiento, el impulso. Ante el acopio de datos que ofrecen las ciencias, se desconfía de la capacidad del pensamiento para alcanzar una síntesis o una interpretación esclarecedora del mundo. Pero plegarse bajo el peso de los hechos sin preguntar por su sentido sería tan desesperante como dejar de buscar la vida que yace bajo las ruinas que produjo el terremoto.

I

LA FENOMENOLOGÍA

La palabra «fenomenología» está compuesta de «fenómeno» y «logos», y al pie de la letra significa «tratado de lo que aparece». El término en cuanto tal no delimita si se trata de una simple apariencia (errónea), de una aparición indirecta, o de una aparición directa (de un dejarse ver). Este vocablo tiene una larga trayectoria en la historia de la filosofía. Podría decirse que Platón era ya un fenomenólogo, pues quería apartar de las apariencias y conducir a la idea tal como es en sí. Y la filosofía ha querido distinguir siempre lo verdadero de lo falso y de lo aparente, hasta el punto de oponerse muchas veces a la opinión común y a los prejuicios.

En la modernidad Johann Heinrich Lambert, en *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (Nuevo órgano o pensamientos para la investigación y designación de lo verdadero y de su distinción frente al error y a la apariencia, Leipzig, 1764), da a la última parte de la obra el título de «Fenomenología o doctrina de la apariencia», y sitúa la apariencia entre lo verdadero y lo falso. Kant quiso escribir una «fenomenología», que había de preceder a la metafísica y determinar los principios de la sensibilidad, lo mismo que su validez y sus límites. Fichte tenía el proyecto de una fenomenología como deducción de lo fáctico a partir de la conciencia. Hegel escribió su famosa *Fenomenología del espíritu*, en la que muestra el conjunto de figuras históricas a través de las cuales el espíritu penetra en su propia verdad. Todo el proyecto de la Ilustración pretende liberar la razón humana de los engaños y falsedades en las que ésta se ha visto envuelta históricamente. Podría decirse que la filosofía es por esencia fenomenología, o que aspira a mostrar las cosas tal como son, a diferencia de lo falso y de lo aparente. En general, la filosofía ha luchado siempre contra los ídolos y el engaño. Periódicamente han aparecido pensadores que

se proponían deshacer los prejuicios y las falsas opiniones que se habían formado históricamente.

En general, hoy se entiende por «fenomenología» el método que Edmund Husserl introdujo en la filosofía. Husserl también quería deshacer las desfiguraciones, los prejuicios y las falsas suposiciones que se han sedimentado históricamente. A veces decimos de una persona determinada: se cree que sabe esto, pero lo cierto es que no lo sabe. Así sucede con algún que otro alumno cuando acude a la revisión de examen. ¿Qué sucede en el que cree saber, pero no sabe? Sin duda es víctima de una apariencia, de un autoengaño. Descartes planteó con toda crudeza la posibilidad de que nos engañemos incluso cuando parece que vemos con claridad.

Husserl reanuda el tema de la evidencia cartesiana, pero da un giro muy original al desarrollo del problema. Sabe perfectamente, como cualquiera de nosotros, que en la vida cotidiana se dan errores, que muchas creencias de la humanidad han sido desechadas como falsas. Obviamente, cabe preguntar: cuando yo considero que mis antepasados se han equivocado, ¿me equivoco también? ¿No puede suceder que sea erróneo tachar algo de error? Sin duda alguna. ¿Hemos de desistir, por tanto, de buscar la verdad? El método de Husserl se parece al siguiente ejemplo. En algunos países las estatuas de la plaza pública se recubren de hielo en invierno y pierden su figura. Pero cuando llega el sol se funde el hielo y aparece la figura escondida. Entonces la estatua recupera la figura que tenía. El caminante sabe por el recuerdo que allí hay una figura encubierta. Husserl nunca pone en duda que, incluso en medio de nuestros errores, estamos en contacto con nuestra certeza. Procede así a la manera del constructor, que quita la tierra movediza hasta encontrar suelo compacto. Husserl no empieza desde cero, no busca una verdad primera para deducir las demás a partir de ella, sino que va eliminando lo que da signos de fragilidad hasta encontrar un núcleo consistente. Y ese núcleo no es una única idea, sino todos los conceptos o las ideas que están depositados en nuestro lenguaje o en nuestra memoria. La primera envoltura frágil que Husserl encuentra en el conocimiento es la dimensión psicológica, la que va inherente a cada individuo como una realidad existente, dotada de vida propia. Puede darse el caso de que alguien con el sentido de la vista perciba como recta una línea que es curva; por ejemplo, un conductor en la carretera puede no ver a tiempo que acaba la recta y comienza la curva. Y, sin embargo, sabe perfectamente lo que es una recta y

lo que es una curva. En las *Investigaciones lógicas,* Husserl libra una batalla contra el psicologismo, que, a su juicio, no ofrece un terreno seguro para el saber fundado. Según él, hay en nosotros una vivencia individual (psicológica), ligada a la propia existencia, y otra dimensión distinta, presupuesta en el uso individual de las significaciones. ¿Qué dimensión es ésta? La trascendental, la que constituye cada significación como comprensible en sí misma y distinta de cualquier otra. El foco constituyente es el yo. Sin embargo, el yo no es un foco aislado, sino una luz que ilumina su entorno; esta luz es el rayo de la «intencionalidad», dirigida al estrato material e incluso al interior de nuestros propios actos. Gracias a la iluminación se hacen visibles los objetos, pero éstos son un auténtico correlato, no son simple producto de la iluminación subjetiva. El yo no es algo extraño a la realidad, sino el fuego interno en el que sale a la luz el estrato ideal. Así la lógica, que dirige la actividad de pensar, es el sustrato básico en los diversos campos del conocimiento de los objetos. La conciencia se mueve entre lo que tiene validez de por sí y lo que se constituye a través de sus propias modalidades, es decir, se mueve entre un fondo permanente y un campo de desarrollo temporal.

Con el giro hacia el idealismo trascendental en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, aparece con mayor claridad todavía que el núcleo de la realidad es lo ideal bajo la forma en que esto actúa en el yo. En los § 30-32 de esta obra, Husserl habla de la «colocación entre paréntesis» de la actividad natural. Ese «poner entre paréntesis» consiste en prescindir de la dimensión de la existencia, de nuestro estar entre las cosas actuando con ellas. Hecha esa desconexión, se pone de manifiesto que «la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica» (cap. II, § 33). Queda este ser, añade Husserl, como residuo fenomenológico, como una región del ser. La puesta entre paréntesis de la existencia saca a la luz la fuente de los actos por los que brotan las significaciones. Husserl descubre esto con clara emoción, pues así llega a un estrato ideal del ser, donde hay un conjunto de conexiones igualmente ideales. Finalmente, la «reducción eidética» conduce a un estrato de esencias evidentes en sí mismas, a un núcleo firme, ajeno a todo signo de fragilidad. En estas islas o peñones, unidos entre sí por relaciones evidentes, puede mostrarse el marco de constitución de cada ciencia y el entramado entre las

diversas ciencias. Sacar esto a la luz es la tarea de la filosofía. El método de Husserl muestra que es necesario seguir un camino difícil hasta llegar a lo manifiesto en sí mismo, a las «cosas mismas». Que lo evidente en sí puede enmascararse se demuestra por el hecho de que diversas formas de positivismo tienden a centrarse en las relaciones entre las cosas existentes e ignorar la fuerza y realidad de lo ideal. Para llegar a las cosas mismas que hay en el fondo, es necesario apartar el sedimento de prejuicios depositados sobre ellas. Por tanto, la gran aportación de la fenomenología está en desenmascarar lo que encubre, y en poner así de manifiesto el núcleo esencial de cada ciencia, consistente en sus conceptos fundamentales.

Husserl saca a la luz los siguientes aspectos básicos: frente a lo meramente dado (positivismo, empirismo, primacía de las sensaciones), muestra que, poniendo entre paréntesis la existencia, queda un núcleo evidente y activo, radicado en el yo, cuyos rayos intencionales dinamizan y confieren esencia a todo el reino material; en consecuencia, el estrato corporal se reviste de significación en relación con la actividad intencional; eso, que constituye la verdad y realidad originaria, puede enmascararse y caer en el olvido, tal como sucede en la ciencia coetánea a juicio del autor de la fenomenología.

De aquí parten las siguientes líneas de desarrollo de la fenomenología: prescindir de la existencia para analizar los sentimientos y los valores ideales (M. Scheler); radicalizar el yo, con su intencionalidad, y convertirlo en antípoda del ser (J.-P. Sartre); profundizar en el enmascaramiento, volviéndolo incluso contra el yo (M. Heidegger); incorporar el cuerpo al yo constituyente y explicar la percepción desde el fondo de experiencia previa (M. Merleau-Ponty). Max Scheler comparte con Husserl la «reducción de la existencia» como medio de percibir las esencias ideales, de llegar a la intuición esencial. Puesto que lo real es para Scheler lo que ofrece resistencia, o sea, una fuerza que se nos opone (un impulso de la voluntad, o lo pulsional simplemente), la «reducción de la existencia» consiste en poner entre paréntesis esta dimensión de lo voluntario o pulsional. Con ello el espíritu queda liberado para conocer las cosas en su esencia pura y para fluir entre esencias ideales. Esto se parece a la función de las ideas estéticas en Schopenhauer, en las que se paralizan los deseos de la voluntad. En Max Scheler la intuición de la esencia, despojada de la atención a la existencia, permite la intuición de los valores. Y él aplica el análisis fenomenológico particularmente a las formas de simpatía, así la compasión, el sentir

juntamente, el amor, el contagio psíquico, analizando la esencia respectiva de cada uno.

Heidegger se mueve entre Husserl y Max Scheler. Del primero toma el lema «a las cosas mismas», lema que, desde su punto de vista, exige llegar hasta el fondo que excluye ya todo enmascaramiento. Husserl mismo cae derribado bajo las exigencias de su propio método, pues Heidegger muestra que el yo, con su estructura intencional, nace de un mundo previo, que es la facticidad del mundo histórico, el cual emerge desde la temporalidad como horizonte primero. El yo mismo, que es el soporte del mundo según Husserl, desde la perspectiva de Heidegger se revela como una articulación de la temporalidad. Y, por otra parte Heidegger, en contra de Husserl y dándose la mano con Scheler, rechaza que la intuición sea la manera primordial de sacar a la luz el mundo. En Husserl, efectivamente, el rayo de la intencionalidad es ante todo una actividad intuitiva que acarrea a la vez el correlato material de la significación. En cambio, según Heidegger, el primer fondo de emergencia del mundo son las «afecciones», fundamentalmente la «angustia», que nos arrojan a nuestro poder ser en el mundo, el cual se articula en el comprender y el habla. Todo eso está por debajo de la actividad intuitiva.

Merleau-Ponty es sumamente interesante porque se mueve entre los diversos giros dados a la fenomenología e intenta construir su propio sistema en medio de un diálogo crítico con ellos. Establece una mediación entre Sartre y Heidegger. En Sartre la nada (el sujeto humano) se erige como una especie de sujeto absoluto que aspira a imponerse sobre el ser. Heidegger, en cambio, resalta el ser en el mundo como el subsuelo de la subjetividad. Merleau-Ponty asume la inmersión del sujeto en el mundo, pero sin despojarlo de su capacidad de proyectar con libertad. Esta antítesis entre Heidegger y Sartre es a la vez un intento de conciliar al primer Husserl, en quien prevalece la actividad constituyente del yo, con el segundo Husserl, en el que pasan a primer plano el «mundo de la vida» y la intersubjetividad como horizonte en el que está anclada la actividad constituyente. Incluso intenta explicar el «ser en el mundo» de Heidegger por un desarrollo del concepto husserliano de «mundo natural». En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), Husserl quiere mostrar el objeto de la fenomenología prescindiendo de todas las opiniones previas que por la ciencia, la tradición o la experiencia se han formado

acerca del mundo, y junto con esto exige un cambio de la actitud natural, que parte de la realidad del mundo. A través de esta reducción pretende mostrar cómo el mundo natural es un correlato de la conciencia. En esta manera de proceder pueden entenderse tres cosas: la conciencia tiene que esclarecerse a partir del mundo natural que le precede; y, por otra parte, el mundo natural muestra su sentido a través de la articulación de la conciencia; finalmente, lo que parece previo y extraño a la conciencia contiene una articulación emparentada con ella. Merleau-Ponty da a la fenomenología un giro en este triple sentido. Las expresiones preferidas para caracterizar su pensamiento son «existencia encarnada», según la expresión tomada de Marcel, y «fenomenología existencial». La primera expresión indica que el sujeto libre de Sartre o el yo constituyente de Husserl no es una mónada encerrada en sí misma, sino que está inmerso en el mundo y en la propia corporalidad, y la segunda resalta que la cuestión fundamental es la existencia humana. De acuerdo con ello, la percepción es fruto de la apertura al mundo que va inherente a nuestra corporalidad, con todo el despliegue de las sensaciones. Veremos en los apartados correspondientes cómo la fenomenología influye también en otras corrientes que no llevan ya esta denominación.

1. EDMUND HUSSERL

A LAS COSAS MISMAS

Vida y obras

Nació el 8 de abril de 1859 en Prossnitz (Prostějov, Moravia) y murió el 27 de abril de 1938 en Friburgo de Brisgovia. De 1876 a 1884 estudió en Leipzig, Berlín y Viena. Inicialmente su interés se centraba en la matemática. Se formó en esta rama del saber con Karl Weierstrass y Leopold Kronecker. Presentó su tesis doctoral en 1883 y seguidamente fue asistente privado de Weierstrass. Atraído por Franz Brentano, se trasladó a Viena para estudiar filosofía. En 1887 obtuvo la habilitación en Halle con C. Stumpf, discípulo de Brentano. El trabajo de habilitación se publicó parcialmente ese mismo

año con el título de *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen* (Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos), y luego con ampliaciones en 1891 bajo el título de *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen* (Filosofía de la aritmética. Investigaciones psicológicas y lógicas). Después de habilitarse fue profesor privado en Jena hasta 1901. En este mismo año consiguió un puesto de profesor en Gotinga, y enseñó allí hasta 1916, fecha en que consiguió una cátedra en Friburgo. El grupo de estudiosos de su entorno se basaba en el lema de rigor, disciplina y pureza. Husserl se entregaba con todo ahínco a su tarea filosófica, y suponía que sus colaboradores tenían esa misma actitud. No se imaginaba que los intereses personales pudieran alejarlos del trabajo fenomenológico a su lado. Con tal de no perder a su asistente Edith Stein, más tarde asesinada por los nazis y luego canonizada (1998), le aconsejó que buscara como pareja a un estudiante que pudiera dedicarse también a la fenomenología.

Husserl era muy escrupuloso en la redacción de sus manuscritos. Corregía constantemente y empezaba siempre de nuevo. Por eso le resultaba sumamente difícil ultimar los manuscritos para la imprenta.

En los dos escritos mencionados Husserl intenta fundar la matemática en leyes psicológicas. Movido por las críticas de Gottlob Frege y Paul Natorp, en *Investigaciones lógicas* (1900-1901) deja atrás ese punto de vista e inicia el enfoque fenomenológico. En él, con apoyo en Brentano, desarrolla la teoría intencional del significado y, frente al psicologismo y al empirismo, pone de manifiesto las específicas variaciones noéticas de la conciencia en las categorías y leyes que articulan nuestro conocimiento. Hacia 1905 Husserl experimenta una crisis en torno a las posibilidades de la filosofía. Fruto de esa crisis es el primer volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Esta primera parte aparece en 1913, pero Husserl no está satisfecho con la obra y demora la publicación de las otras dos partes restantes, que no aparecerán hasta después de su muerte. En *Ideas,* Husserl presenta el proyecto de una fenomenología entendida como ciencia de la conciencia pura, que se refiere a fenómenos purificados de toda realidad y facticidad, y así es interpretada como ciencia de las esencias. Husserl defiende en esta obra un idealismo trascendental. Después de *Ideas,* transcurre un periodo silencioso y tranquilo en el que Husserl va componiendo manuscritos. Finalmente aparecen *Lógica formal y*

trascendental (1929) y *Meditaciones cartesianas* (1929). Husserl se jubiló en 1928, pero continuó su trabajo publicando *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), obra en la que plantea el problema del sentido racional de la ciencia, que en la modernidad se pierde por la caída en el objetivismo. En esta obra desarrolla el carácter fundamentador del «mundo de la vida».

Husserl, de origen judío, pertenecía al estrato de aquellos que se habían alejado del judaísmo para cobijarse en la cultura alemana. Esto no impidió que fuera víctima de la persecución nazi. El 14 de abril de 1933 fue borrado de la lista de profesores de universidad, y se le negó la participación en los congresos de filosofía en Praga (1933) y en París (1937). Se suponía que la participación de Husserl relegaría a segundo plano la delegación oficial. Un hijo de Husserl había muerto y otro había sido herido en la primera guerra mundial luchando al lado de los alemanes. Tenía un acendrado espíritu patriótico y, en consecuencia, se sintió herido en lo más hondo por su destitución, que fue, no obstante, invalidada a finales de ese mismo mes de abril. Heidegger, que entre tanto había asumido el rectorado, fue el encargado de hacer efectiva la invalidación, y a través de su mujer Elfride hizo llegar flores a Husserl. Pero el gesto no fue suficiente para poner fin al desencanto por la entrega de Heidegger al nazismo. Husserl pasó el resto de su vida casi aislado en Friburgo. Solo le permanecieron fieles hasta el final Ludwig Landgrebe y Eugen Fink, que con su lealtad se cerraron las puertas de la universidad nazi. Husserl murió solitario en 1938, a causa de una pleuresía; Gerhardt Ritter fue el único miembro de la facultad de filosofía que estuvo presente en la incineración el 27 de abril. Heidegger yacía enfermo en cama. Éste, por presión editorial, a principio de los años cuarenta retiró la dedicatoria a Husserl en la portada de *Ser y tiempo*, aunque dejó su recuerdo en las notas.

Los manuscritos de Husserl (40000 en el momento de su muerte) no podían publicarse en Alemania y corrían peligro de destrucción. El 15 de agosto de 1938 llegó a Friburgo el belga Hermann Leo van Breda, un religioso franciscano que deseaba estudiar los manuscritos de Husserl. Ante el cuantioso volumen de los mismos, propuso su traslado a la Universidad de Lovaina. Gracias a su actividad los manuscritos fueron depositados en la embajada belga, que los hizo llegar a Lovaina a través de la valija diplomática. Constituyeron la base para la edición de la colección

Husserliana, que contiene la edición crítica de los escritos y los papeles póstumos de Husserl.

En la obra de este filósofo acostumbran a distinguirse tres periodos, que comienzan respectivamente con *Investigaciones lógicas* (primer periodo), *Ideas* (segundo periodo) y *La crisis de las ciencias europeas* (tercer periodo). Husserl ha influido en A. Reinach, E. Stein, M. Scheler, M. Heidegger, R. Ingarden, H. Marcuse, A. Pfänder, D. von Hildebrand, H. Conrad-Martius, O. Becker, en la sociología (P. Berger, J. Luckmann, R. Grathoff), en la psicología (K. Bühler), en la lingüística (R. Jakobson), en la literatura (R. Musil y M. Proust) y en la antropología (H. Plessner). Además influyó particularmente en la filosofía francesa (J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, P. Ricœur y E. Levinas).

Husserl ha producido una transformación muy decisiva en la filosofía posterior a él. Es más fácil resaltar este hecho, garantizado por la cantidad de pensadores formados en su escuela, que poner de manifiesto lo innovador y explosivo del método fenomenológico. Husserl piensa dentro del cauce más genuino de la filosofía occidental, guiada en todos sus momentos álgidos por la duplicidad de un principio material y otro principio formal (o ideal), con una tendencia marcada a la primacía de la idea como portadora fundamental del ser. En la filosofía moderna, la dimensión de la idealidad se despliega como subjetividad que busca la certeza en sí misma, pero no encuentra un puente consistente para conectar con el principio material. Los dos primeros defensores de esta figura de pensamiento, Descartes y Kant, tienen serias dificultades en encontrar un puente hacia el mundo, hacia la *res extensa* (Descartes), hacia la *cosa en sí* (Kant). El idealismo alemán lo ensayó todo para salir de este callejón: la filosofía típica de Fichte no logra dar autonomía al «no-yo»; la dialéctica de Hegel presenta el proceso del mundo como un (transitorio) «fuera de sí» de la idea. Solamente Schelling presenta una construcción filosófica que en principio mantiene siempre en unidad recíproca lo real y lo ideal. Estos tres autores parten del «Absoluto» como pieza básica, como una clave de bóveda que apenas logran legitimar. No hay allí un terreno o una luz que puedan compartir los hombres de ciencia. Más bien, la ciencia se instala en el principio opuesto al de la idea, en la materia. Empirismo (experiencia basada en los sentidos), materialismo y positivismo son las tendencias dominantes durante el siglo XIX en la fundamentación del saber científico. En una posición intermedia se sitúan el irracionalismo, el

vitalismo y el historicismo, que de una u otra manera concilian la espontaneidad de la vida con la dimensión corporal del hombre. En el horizonte filosófico de final de siglo ocupa una posición señalada el neokantismo, que de nuevo trae a la conciencia filosófica el problema de la constitución apriorística de los diversos ámbitos de la vida humana y de las correspondientes modalidades de saber y de método científico.

En medio de este panorama general, Husserl estudió filosofía con Franz Brentano, que a su vez se había formado con Friedrich A. Trendelenburg, renovador del aristotelismo en Alemania y seguidor de una línea «ideal-realista». En sus *Logische Untersuchungen* (Investigaciones lógicas), Trendelenburg arranca de la noción de movimiento y define la conciencia como «originaria actividad productiva». Brentano, por su parte, en su *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Psicología desde un punto de vista empírico) y en *Deskriptive Psychologie* (Psicología descriptiva), llamada también «fenomenognosia» o «psicognosia», se propone llevar a cabo un análisis concreto de los fenómenos o elementos de la conciencia humana. Según Brentano, lo más indispensable para la descripción de lo psíquico es la vivencia evidente de la propia actividad psíquica. A partir de la psicología descriptiva Brentano construye su lógica. Entre los tres tipos de actos psíquicos que distingue, actos de representación, de juicio y de movimientos del ánimo (amor y odio), Brentano concede una importancia fundamental a la representación, pues en ella se da la referencia a algo; esa referencia permite formular un juicio o adoptar una actitud emotiva.

En conjunto, Husserl reanuda la línea de fundamentación de Descartes y Kant, aunque el punto de arranque inmediato es la psicología descriptiva de Brentano, cuyo concepto de intencionalidad le permite construir su peculiar enfoque fenomenológico. De la psicología de Brentano procede el proyecto de descripción tan exhaustiva como sea posible de los actos y elementos que articulan la vida del sujeto, mientras que su concepto de intencionalidad conduce a mostrar la correlación entre sujeto y objeto en todas las actividades que se despliegan en el conocimiento. La intención (o intencionalidad) tiene en Husserl el sentido de tender hacia algo *(intendere),* no el de propósito consciente de hacer algo, por más que este segundo sentido coincida en su raíz con el primero. Puesto que todo acto mental está referido a algo, carece de sentido establecer un abismo, tal como lo hacían Descartes y Kant, entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. El sujeto

está siempre en el mundo, alcanzando con su actividad una determinada manera de ser del objeto. En este sentido, la teoría fenomenológica del conocimiento es a la vez una ontología. Husserl objeta a Kant que acepta la lógica formal sin preguntar por las condiciones de su validez y, por otra parte, que no explica la relación entre el sujeto y el objeto. En Kant, el sujeto construye un mundo según sus propios esquemas, pero no saca a la luz un estrato correspondiente de la realidad, una ontología propiamente dicha.

El término «fenomenología» aparece ya en diversos autores anteriores a Husserl, por ejemplo, en Lambert y Hegel. Husserl, dolido por el espectáculo de la multitud de enfoques e incertidumbres en la filosofía y convencido de que ésta todavía no se ha constituido como una ciencia estricta, que ha de estar en la base de todo saber, quiere resolver la tarea pendiente mediante el desarrollo de su fenomenología. Etimológicamente este término se compone de «fenómeno» (de *phaínein*, aparecer, mostrar) y *lógos* (palabra, tratado, doctrina); en consecuencia, puede entenderse como un hablar de lo que aparece o un mostrar lo que aparece. En las diversas modalidades de «fenomenismo», el aparecer se contrapone al ser. En cambio, Husserl entiende la fenomenología como una llamada a la «cosa misma» tal como ella se manifiesta; esta llamada quiere conducir al ámbito de manifestación, de luminosidad, en el que se muestra la cosa misma. Y si quiere conducir hacia allí, eso significa que o bien todavía no hemos llegado a la cosa misma o bien nos hemos alejado de ella. El fenómeno o la cosa manifiesta implica siempre en Husserl la evidencia o claridad de la manifestación y lo que se manifiesta en la visión clara: el «algo» que conocemos como objetivamente fundado. En Husserl el conocimiento siempre está ante aspectos de lo que es, abre esos aspectos y, en consecuencia, ostenta un sello ontológico. En la dimensión de lo manifiesto, de lo evidente, Husserl conecta con Descartes y Kant, pero intenta sacarlos de la cárcel del mero *cogito* (sin *cogitatum*) y de una mera aparición que no muestra la cosa misma.

La primera aportación en gran formato al método fenomenológico está contenida en las *Investigaciones lógicas*.[1] En el prólogo a la primera edición, el autor afirma que las *Investigaciones lógicas* han brotado de las dificultades encontradas en sus «largos esfuerzos por obtener una explicación filosófica de la matemática pura». A través de las dificultades que se le presentaban hubo de seguir avanzando «hasta llegar a las cuestiones todavía más

fundamentales sobre la esencia de la *forma* del conocimiento, a diferencia de su *materia*, y sobre el sentido de la diferencia entre las determinaciones, verdades y leyes formales (puras) y las materiales».[2] Junto a este problema Husserl resalta otro que le preocupa de manera especial. Reconoce que en su *Filosofía de la aritmética* estaba persuadido de que «es la psicología la que ha de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas»[3] y de toda la lógica en general. Pero confiesa seguidamente que no quedaba satisfecho tan pronto como pasaba de las «conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica de su contenido».[4] La meta de los ensayos que publica bajo el título de *Investigaciones lógicas* es una «nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento».

Obras

Edición completa: *Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, La Haya, Nijhoff, 1950s; *Gesammelte Schriften*, 8 vols. y un vol. supl., ed. por E. Ströcker, Hamburgo, Meiner, 1992.

Obras sueltas: *Über den Begriff der Zahl*, Habilitationsschrift, Halle, Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer), 1887; *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, Halle, C. E. M. Pfeffer (Robert Stricker), 1891; *Logische Untersuchungen*, vol. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle (Saale), Niemeyer, 1900; *Logische Untersuchungen*, vol. 2: *Unteruschungen zur Phänomenologie und inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Niemeyer, 1901; 2.ª ed., 3 vols., 1913-1921 (ed. por V. Mayer, con la colab. de Ch. Erhard, Berlín, Akademie Verl., 2009) [*Investigaciones lógicas*, 2 vols., trad. de M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, ²1967; 2 vols., Madrid, Alianza, 1982]; *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, obra escrita en 1907, 1.ª ed. La Haya, Nijhoff, 1973 (*Husserliana*, vol. 2) [*La idea de la fenomenología: cinco lecciones*, trad. de M. García-Baró, México, FCE, 1982]; *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1.ª publ. Tubinga, 1910-1911 (en *Logos* 1, 1910-1911, págs. 289-341), 1.ª ed. La Haya, Nijhoff, 1987 (*Husserliana*, vol. 25) [*La filosofía como ciencia estricta*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, 1951; trad. de E. Tobering, Buenos Aires,

Nova, 1962]; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Halle, Niemeyer, 1913 (*Husserliana*, vol. 3) [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1949, [2]1985]; *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Niemeyer, 1928 (*Husserliana*, vol. 10) [*Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, trad. de Y. Picard, Buenos Aires, Nova, 1959; *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad., introd. y notas de A. Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002]; *Formale und transzendentale Logik. Versuche einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, Niemeyer, 1929 (*Husserliana*, vol. 17) [*Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. de L. Villoro, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1962]; *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. del texto al. (1929) de G. Peiffer y E. Levinas, París, Armand Colin, 1931; La Haya, Nijhoff, 1950 (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, en *Husserliana*, vol. 1) [*Meditaciones cartesianas*, intr., trad. y notas de M. A. Presas, Madrid, Paulinas, 1979; Madrid, Tecnos, 1986; *Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología*, ed. por M. García-Baró, México, FCE, 1985]; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosopie*, 1.ª publ. en *Philosophia* I, Belgrado, 1936, págs. 77-176, 1.ª ed. La Haya, 1954, en *Husserliana*, vol. 6 [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, Crítica, 1991]; *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur genealogie der Logik*, ed. por L. Landgrebe, Praga, Academia, 1939 [*Experiencia y juicio: investigación acerca de la genealogía de la lógica*, trad. de J. Reuter, México, UNAM, 1980].

Bibliografía

M. Bech, *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona, EUB, 2001; E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. 3, Barcelona, Herder, 1990, págs. 355-405; J. Derrida, *Introduction à «L'origine de la géométrie» de Husserl,* París, PUF, [2]1962; J. Gaos, *Introducción a la fenomenología*, México, Universidad

Veracruzana, 1960; R. HERDER, *Historisches Denken und Phänomenologie*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1994; E. HUSSERL, *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, trad. y ed. por A. Zirión, México, UNAM, 1990 (con sus diferentes versiones y un artículo de W. BIEMEL); P. JANSSEN, *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, La Haya, Nijhoff, 1970; L. KOLAKOWSKI, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, trad. de A. Murguía Zuriarrain, Madrid, Alianza, 1977; L. LANDGREBE, *El camino de la fenomenología*, trad. de M. A. Presas, Buenos Aires, Sudamericana, 1968; E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1982; F. MONTERO, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Universitat de València, 1994; S. PILEERS (ed.), *Edmund Husserl bibliography*, Dordrecht-Boston, Kluwer, 1999; R. SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, *La fenomenología de la verdad*, Oviedo, Pentalia, 1984; J. SAN MARTÍN, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987; *id.*, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986; K. SCHUMANN, *Husserl-Chronik*, La Haya, Nijhoff, 1977; H. R. SEPP (ed.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, Friburgo, Alber, 1988; H. SPIEGELBERG, *The phenomenological movement: a historical introduction*, 2 vols., La Haya, Nijhoff, 1960, ^{3}1982 (Dordrecht, Kluwer, 1994); W. SZILASI, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, trad. de R. Maliandi, Buenos Aires, Amorrortu, 1973; J. XIRAU, *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires, Troquel, 1966; X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963; Madrid, Alianza, 1980, págs. 211-260.

BÚSQUEDA DE UNA NUEVA FUNDAMENTACIÓN

Refutación del psicologismo

Según hemos dicho, en las *Investigaciones lógicas* Husserl aspira a una nueva fundamentación de la lógica pura y de la teoría del conocimiento. El primer paso es la superación del psicologismo. Para comprender la argumentación contra el psicologismo es necesario distinguir con claridad entre lo psicológico y lo lógico. Lo psicológico se refiere al funcionamiento de las

vivencias del individuo, por ejemplo: percibir, sentir, estar vacilante, estar seguro, experimentar una sucesión, encontrar o no encontrar convincente una causa, etcétera. Lo psicológico varía de unos individuos a otros y, si bien hay regularidades que se dan en muchos individuos o incluso en todos, la certeza de estas leyes es empírica, no se basa en una necesidad apriorística. Lo lógico, en cambio, está más allá de la mera individualidad, tiene validez para todos y la tiene previamente a toda experiencia; por ejemplo: $2 + 2 = 4$; $3 > 2$; $[(B \rightarrow C) \wedge B] \rightarrow C$; los conceptos de cantidad, de relación, etcétera. Normalmente no hay gran dificultad en distinguir entre lo psicológico y lo lógico, así el principio de no contradicción (no es el caso que $A = \neg A$) es lógico, y la afirmación «estoy triste» es psicológica. Pero la cosa resulta más compleja cuando digo: «a esta persona no le gusta contradecirse»; o cuando en cualquier palabra me fijo en el concepto en cuanto tal. En la afirmación de que «a tal persona no le gusta contradecirse», parece que lo lógico (la no contradicción) se ha convertido en un componente psicológico. No obstante, la distinción se mantiene, como se pone de manifiesto si afirmo que dicha persona «ya no es tan cerebral». Eso significa que ha variado en sus vivencias psicológicas. En cambio, del principio de no contradicción no puedo decir que haya variado, o que sea más o menos verdadero. En el caso de la frase: «estoy triste» se trata de un estado psicológico, pero a la vez el concepto de «triste», a diferencia de «alegre», etcétera, es un concepto universal, y como tal pertenece a la lógica.

Husserl dedica ocho capítulos de las *Investigaciones lógicas* a refutar el psicologismo. ¿Por qué un espacio tan extenso? Por la razón, ampliamente esgrimida en Kant, de que la dimensión psicológica o empírica es incapaz de fundar una validez que no se reduzca a mi vivencia transitoria o contingente. En el plano psicológico puedo decir que yo cuento los dedos de la mano y obtengo el «5» por la adición de unidades vistas; pero solo en el plano lógico puedo explicar la relación general «5 es mayor que 4». Husserl es contundente en la contraposición entre las leyes naturales (psicología, astronomía, etcétera) como meramente fácticas (con mayor o menor grado de probabilidad) y las lógicas como independientes de todo hecho. Ninguna ley natural, dice, es cognoscible a priori; en cambio, todas las leyes lógicas son válidas a priori, en concreto, el principio de no contradicción y el silogismo en «bárbara» (las dos premisas y la consecuencia universales).[5]

Puesto que la psicología es una ciencia de hechos, de experiencia, si la lógica fuera un sector de la psicología no tendría leyes absolutamente exactas. Para delimitar los ámbitos, Husserl aduce el ejemplo de la calculadora, en la que el enlace de cifras obedece a leyes aritméticas (lógicas), mientras que el funcionamiento físico de la máquina se explica por leyes mecánicas. No son lo mismo, concluye, la necesidad lógica y la real. Tan ajenas a lo fáctico son las leyes lógicas que ninguna ley lógica implica materia de hecho. Por ejemplo, en el caso de los juicios, por más que éstos se atengan a leyes lógicas, ninguna ley lógica afirma la existencia de un solo acto de juzgar. En este sentido las leyes exactas son puras, es decir, no tienen ningún contenido existencial. En consecuencia, Husserl distingue entre las leyes estrictas (puras) y las leyes de las ciencias exactas sobre hechos, que, aún siendo auténticas leyes, desde el punto de vista epistemológico son solamente «ficciones idealizadoras». Esas ficciones «hacen posibles las ciencias teóricas como los ideales más ajustados y próximos a la realidad».[6] De suyo, los sistemas teóricos (en la mecánica, en la acústica, en la astronomía, etcétera) solo tienen el valor de posibilidades ideales con fundamento en la realidad, que no excluyen otras muchas posibilidades. El ideal del conocimiento se encuentra realizado, según Husserl, en el reino del conocimiento conceptual puro. Las vivencias individuales nunca pueden fundar la evidencia de una ley general, que está más allá de los individuos y del tiempo. Así, el principio lógico de no contradicción expresa la incompatibilidad entre unidades ideales, a saber, las proposiciones contradictorias, que están más allá del tiempo.[7] Lo importante de estas unidades ideales en Husserl está en que ellas articulan lo que propiamente merece llamarse conocimiento y forman una unidad indisoluble con lo conocido. Las condiciones noéticas, las condiciones ideales que van inherentes a la forma de la subjetividad en general, las exigencias intrínsecas de una teoría coherente, la aprehensión de lo universal en lo particular, un número de inmutables leyes ideales no son meros prerrequisitos, sino auténticos *componentes* de lo conocido. Y así «todas las leyes ideales que se fundan puramente en el sentido (en la "esencia", en el "contenido") de los conceptos de verdad, proposición, objeto, cualidad, relación, síntesis, ley, hecho, etcétera»,[8] forman parte del patrimonio de cualquier saber que merezca el nombre de «ciencia». Frente al relativismo, Husserl defiende la existencia de un núcleo ideal que no se

reduce a la especie humana, sino que es válido para todo ser cognoscente. La relatividad de la verdad, dice, traería consigo la relatividad de la existencia del universo. No habría un universo en sí, sino solamente un universo para nosotros, debiendo tenerse en cuenta que también el yo y sus contenidos de conciencia pertenecen al universo. Hay leyes lógicas puras que son eternas y atan todo juicio, independientemente del tiempo y de los individuos y especies. Entre esas leyes Husserl incluye la teoría de los números cardinales, la de los números ordinales y la teoría pura de conjuntos.

A partir de estas posiciones Husserl refuta tres prejuicios psicologistas. El *primer prejuicio* se cifra en que el pensamiento, como actividad psíquica, ha de fundarse en la psicología y, por tanto, en los preceptos que regulan lo psíquico. Husserl responde a este prejuicio excluyendo de las leyes lógicas todo lo que se parezca a un precepto. Estas leyes van anejas al contenido o sentido de los conceptos que constituyen la idea de una ciencia unitaria, que es previa a toda ciencia particular. En cuanto verdades ideales, no pertenecen a ciencias que tengan materia de hechos y, por tanto, no se hallan en el ámbito de la psicología. Las modalidades de fundamentación de las ciencias son giros normativos de las leyes ideales, fundadas puramente en las categorías lógicas.

Husserl formula así el *segundo prejuicio:* los raciocinios son fundamentaciones de juicios, y fundamentar es una actividad psíquica.[9] No hay duda de que el acto de razonar y enlazar razonamientos es psicológico, pero eso no significa que la lógica pertenezca a la psicología. La lógica se refiere más bien a conexiones ideales que están presentes en los razonamientos y les dan su conexión, aunque sin coincidir con ellos. Son conexiones ideales de ese tipo los principios lógicos, las leyes matemáticas y los números de la aritmética (el 1, el 2, el 3...) con sus relaciones. Cada número constituye una unidad específica. Al referirnos a ellos indicamos la especificidad de la forma. Las conexiones lógicas hacen que una verdad, una demostración o una disciplina racional, sea siempre la misma.

Parece más difícil rechazar lo que Husserl presenta como *tercer prejuicio* del psicologismo, a saber, el hecho de que la evidencia, por la que reconocemos la verdad de los juicios, es una modalidad de vivencia psicológica. De ahí parece deducirse que las leyes lógicas, encaminadas hacia la evidencia, son parte de la psicología. ¿No es la evidencia el fundamento de

la validez de la lógica y del método fenomenológico? Husserl entiende la evidencia como la vivencia de la verdad. En cuanto vivencia no puede sino estar incluida en la psicología. Ahora bien, las condiciones ideales de la posibilidad de la evidencia provienen de la unidad ideal que se da en toda verdad. La verdad, válida en sí, marca a la vez las condiciones ideales de la posibilidad de la evidencia.[10] Lo ideal se distingue de lo real (en nuestro caso de lo psicológico, la vivencia individual), pero a la vez marca su propia manera de determinar lo real. A este respecto es esclarecedor un ejemplo usado por Husserl:

> Hay números decádicos con trillones de cifras y hay verdades referentes a ellos. Pero nadie puede representarse realmente tales números.[11]

En este caso, dice, la evidencia es psicológicamente imposible para el hombre, pero podría llegar a ser posible para una inteligencia superior. El tipo de idealidad, verdad o posibilidad, es correlativo con un determinado tipo de conciencia. Admitamos esta primacía de la verdad sobre la evidencia. Pero ¿qué diremos de la fusión entre lo ideal (verdad) y lo real (vivencia) en la evidencia? En un determinado momento el estrato ideal pasa al saber y a la evidencia. ¿No está mediado todo lo ideal por ese acto real? ¿Qué solución adopta Husserl? Para seguir su camino fenomenológico no podrá recaer en la solución de Descartes ni en la de Kant, consistentes en intentar llegar a lo ideal (como universal y trans-subjetivo) desde las condiciones de la subjetividad, desde la evidencia de un sujeto hipotéticamente desligado de un sustrato ideal (y como tal real) de lo universal. El método fenomenológico implicará un cierto acercamiento a Hegel. Para Husserl, la evidencia es un despliegue de lo ideal en lo real, sin que, por otra parte, lo real se disuelva en lo ideal. En ese sentido hay una semejanza entre Husserl y Schelling (correlación inseparable entre lo ideal y lo real). De hecho Husserl afirma que el idealismo representa la única posibilidad de una teoría del conocimiento congruente consigo misma. Y entiende por idealismo la forma de epistemología que reconoce lo ideal como condición de posibilidad del conocimiento objetivo.[12] A este respecto son contundentes las siguientes afirmaciones:

> La evidencia no es otra cosa que la vivencia de la verdad... Con otras palabras, *la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente* [...]. De un modo análogo, lo juzgado con evidencia no es algo meramente juzgado (esto es, meramente mentado en forma judicativa, enunciativa, afirmativa), sino algo dado en la evidencia del juicio como presente en sí mismo, presente en el sentido de que una situación objetiva puede ser «presente» en esta o aquella forma de aprehensión significativa, y, según su índole, como individual o general, empírica o ideal, etcétera. La vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el sentido actual del enunciado y la situación objetiva presente en sí misma, es la evidencia; y *la idea* de esta concordancia es la verdad.[13]

El contenido ideal de las significaciones

De lo dicho se desprende que la lógica, articuladora de todo conocimiento, de la ciencia en general y de las ciencias particulares, no puede menos de ser una ciencia ontológica, en el sentido de que no se reduce a unificar el conocimiento subjetivo, sino que constituye también el sustrato básico en los diversos campos de conocimiento de los objetos. Sin embargo, puesto que el conocimiento tiene una vertiente temporal, histórica, en la fenomenología husserliana nos resultará difícil comprender cómo las significaciones constituidas por las diversas modalidades de la conciencia llegan a tener una validez atemporal. La conciencia que conoce tiene una función manifestativa de lo eterno (por lo menos de lo eternamente posible) y, a la vez, ella misma constituye significaciones con validez supratemporal. Esta ambigüedad inherente al método fenomenológico se dejará sentir también en algunos de sus seguidores, por ejemplo, en Max Scheler, que propugna una historia temporal del absoluto como proceso de constitución de esencias. Y en Husserl mismo queda la incógnita de quién ejerce la función de unificar el mundo, de trazar las correlaciones entre las diversas leyes ideales. ¿Están unificadas estas leyes en el universo ideal, o es el sujeto que conoce el que crea una unidad de la razón? En cualquier caso, cuando Husserl se enfrenta al principio de economía de Ernst Mach y Richard

Avenarius, que en un plano positivista, ajeno a las objetividades ideales, postula la formulación de leyes sumamente universales para la unificación de los hechos, defiende que en esa universalización no se trata de una mera tendencia natural por exigencias prácticas, sino de un principio ideal (el ideal de la razón), que configura todo nuestro saber y lo constituye.

Las *Investigaciones lógicas* de Husserl no son un tratado sistemático, aunque tienden a crearlo, sino un análisis muy amplio de problemas lógicos. Hay en ellas una riqueza de perspectivas que dilatan los temas de la lógica mucho más allá de lo que era usual en tratados anteriores. Husserl funde en una unidad las disciplinas tradicionales de la «lógica» y la «teoría del conocimiento». En comparación con Kant, es mucho más explícito en la relación entre pensamiento e intuición. En el fondo, toda lógica del conocimiento científico tiene que explicar la conexión entre el aparato teorético de la ciencia y los hechos empíricos (reales) en los que se acredita, confirma o refuta la teoría. Y en el esclarecimiento de esa conexión ocupa una posición decisiva la interpretación de las significaciones, significados o conceptos universales, y del acto por el que, a partir de un ser individual, se logra la noción válida para todos. A su vez, los conceptos se ponen en relación con los juicios, y esto implica el análisis de los conceptos simples y el análisis de las conexiones entre ellos. Husserl parte de lo que convierte una ciencia en ciencia. Y esto comprende dos momentos: analizar las ciencias concretas y construir el árbol conceptual de la ciencia en general, aquel núcleo de principios y categorías que constituye el presupuesto de toda ciencia. A ese respecto Husserl se propone el programa de una gramática universal (pura) que dé razón del orden de los conceptos y de sus enlaces.

Entre los problemas de una lógica pura incluye: fijar los conceptos más importantes, sobre todo los primitivos; establecer las formas de unión de los últimos elementos significativos en proposiciones simples; examinar la combinación de proposiciones (copulativa, disyuntiva, hipotética...); estudiar la esencia y el origen fenomenológico de los conceptos (objeto, situación objetiva, unidad, pluralidad, número, relación, combinación). Por otra parte, según Husserl, en la lógica pura han de investigarse las leyes que se fundan en los mencionados conceptos categoriales, examinando el enlace y la transformación de las respectivas unidades, y sobre todo la validez objetiva de las formas resultantes. En el ámbito de la validez Husserl distingue dos tareas: examinar la verdad o falsedad de esas unidades, o la

validez de las significaciones en general, sobre la simple base de su forma categorial, y dilucidar la consistencia ontológica (el ser o no ser) de los objetos en general en el plano de «su pura forma categorial».[14] La fertilidad de los conceptos enumerados se pone de manifiesto si recordamos que la aritmética pura se funda en el concepto de número o que una derivación de la teoría de la pluralidad es la teoría del espacio tridimensional de Euclides. Husserl aspira a descubrir un reducido número de leyes o principios, fundados en los conceptos categoriales, que constituyen el fondo universal del que una teoría válida extrae los fundamentos ideales que marcan esencialmente su forma. Gracias a esos fundamentos puede demostrarse como válida una teoría en lo tocante a su forma. El científico normal persigue fundamentalmente las soluciones prácticas. El filósofo, en cambio, desarrolla una reflexión paralela de crítica del conocimiento sin otro interés que el teórico.[15] Quiere poner en claro la esencia de «cosa», «proceso», «causa», «efecto», «espacio», «tiempo», y analiza la conexión de estos conceptos con el pensamiento, con la simple significación y con el conocimiento.

Husserl desarrolla su proyecto lógico a través de seis investigaciones, que llevan el título genérico de *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento* (segundo volumen de *Investigaciones lógicas*). Considera sus investigaciones como una «fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento», que «se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercibidas empíricamente».[16] Es decir, la fenomenología (o filosofía), en contraposición a la ciencia empírica, describe la esencia captada directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas en esta misma esencia. Analiza, por ejemplo, las vivencias de representación, de juicio, de conocimiento, y así su análisis sirve de base a otras ciencias, en concreto a la psicología. En cuanto la fenomenología busca la evidencia originaria de la intuición esencial, retrocede a las *cosas mismas*. En este sentido,

> los conceptos lógicos, como unidades válidas de pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición. Deben crecer por abstracción ideatoria sobre la base de ciertas vivencias y aseverarse una y otra vez por la

repetida realización de esta abstracción; deben aprehenderse en su identidad consigo mismos.[17]

Husserl es consciente desde el primer momento de la importancia del lenguaje, pues las expresiones son el vehículo de las vivencias. Afirma que hay cierto paralelismo entre pensar y hablar, pero rechaza su identidad plena, pues no siempre las diferencias gramaticales llevan consigo diferencias lógicas. De hecho el análisis gramatical está determinado por las diferencias entre significaciones. Husserl distingue cuatro aspectos en la unidad del conocimiento: la expresión verbal, el acto de significar, el acto de intuir y, finalmente, el carácter unitario y sintético del conocer o del cumplimiento.[18] Entre la intuición y la palabra media la constitución de la esencia significativa, que no coincide sin más con la dimensión sonora de la palabra. Las palabras son signos sensibles de significados, de unidades esenciales captadas o creadas en el acto de aprehensión del objeto intuido. La piedra angular de *Investigaciones lógicas* es el concepto de *significación*, pues, aparte de que toda ciencia y comunicación se realiza mediante enlaces de unidades significativas, la explicación de la significación decide el tipo de validez de la lógica y de la ciencia en general.

En nuestro lenguaje hay términos y proposiciones con grados muy variados de claridad: «hombre», «sistema solar», «galaxia», «centauro», «galimatías»; «ha salido el sol»; «se dan círculos concéntricos»; «todas las masas estelares se atraen»; «me imagino un hombre con dos caras»; «con la raíz cuadrada de un duende quiero encender el fuego». Todos estos términos y expresiones son de alguna manera comprensibles, tienen sentido, excepto la última frase, que, a pesar de incluir elementos comprensibles, contiene la expresión «raíz cuadrada de un duende», donde no puedo captar ninguna esencia unitaria, aunque entienda las palabras «raíz cuadrada» y «duende». En esos términos y expresiones hay diversos grados de claridad, hasta llegar al límite de lo incomprensible.

¿De qué dependen esos grados? En toda expresión Husserl distingue la parte física de las palabras, los actos que dan significación a las palabras y lo que confiere la plenitud intuitiva. Si digo «dame un objeto triangular», tengo la expresión verbal y entiendo una esencia (objeto triangular). El que me escucha busca una señal de tráfico y me dice: «Esto es un objeto triangular».

Con ello logro intuir el triángulo. Aquí hay tres cosas importantes por explicar: la significación esencial (objeto triangular), la intuición y finalmente la relación de la significación con la intuición. Empecemos por la significación. ¿Qué tiene *significación* y qué carece de ella? Podríamos contestar con brevedad: tienen significación aquellos nombres o aquellas proposiciones en las que logro representarme algo. De hecho, Husserl afirma que en la significación se constituye la referencia al objeto. Así pues, usar con sentido una expresión es lo mismo que referirse expresivamente al objeto (representarlo). El objeto puede representarse sin que exista. El contenido representado podrá ir acompañado de imaginaciones más o menos vivas, pero éstas no son necesarias para que se dé una significación. Husserl cita el enunciado: «Toda ecuación algebraica de grado impar tiene por lo menos una raíz real». Aquí las fantasías concomitantes brillan por su ausencia, y, sin embargo, la frase tiene suficiente referencia objetiva para que exista una significación.

Amparado en el concepto de *intencionalidad*, en la peculiaridad por la que las vivencias están referidas a algo (a un contenido), Husserl entiende la significación como la referencia de la «intención significativa» a un contenido, a un objeto. La correlación entre la intención significativa (entre la manera de tender) y un algo al que apunta la intención es lo que constituye la *significación*. El contenido de la vivencia portadora de la significación es una unidad ideal, que se mantiene como unidad intencional idéntica frente a la multiplicidad de las vivencias reales (individuales). Eso que se mantiene idéntico es lo «mismo», se piense o no se piense. En cada formación de un concepto nuevo se realiza una significación que antes no estaba realizada, aunque fuera posible. Las significaciones forman «objetos generales» o «especies».

El contenido ideal de las significaciones nos conduce obviamente al problema de los *universales*. ¿Cómo se forma y qué grado de realidad tiene el universal? Husserl afirma que los actos por los que nos referimos a los objetos individuales y los actos por los que nos referimos a los objetos específicos son esencialmente distintos. El modo de conciencia por el que nos referimos a lo individual o a lo específico es diferente. En un nuevo modo de conciencia se nos hace presente la especie en vez de lo individual. Husserl distingue una gran variedad de modalidades de conciencia en relación con lo individual y lo universal: «singularidades individuales» (las

cosas empíricas); «singularidades específicas», por ejemplo cada número es una esencia individual y a la vez específica, en el sentido de que, siendo único, constituye una unidad de significación (el «4» como unidad ideal no es lo mismo que la yuxtaposición de cuatro objetos). A su vez, los juicios universales puede ser «universales individuales» (todos los hombres son mortales) y «universales específicos» (todas las proposiciones lógicas puras son a priori).

¿Pueden ser reales los universales si se constituyen a través de modalidades de conciencia? Todo se constituye de esta manera, también lo individual. Por tanto, la negación de la realidad de lo universal conduciría a la negación de la realidad de lo individual. El error del nominalismo está, según Husserl, en que desconoce las formas de conciencia. Los objetos, dice, no están en la conciencia como en un cajón, sino que «se constituyen en distintas formas de intención objetiva como lo que son y valen para nosotros».[19] La constitución del universal no se explica suficientemente por el hecho de tomar una nota sensible y asignarle la función de representar a todos los demás individuos (Locke, Berkeley, Hume). Con ello no se explica la constitución de lo universal como una unidad específica, que Husserl atribuye a la abstracción ideatoria (generalizadora), como sucede cuando en lugar del «rojo» destacamos la «rojez». Captamos la «rojez» sobre la base de la intuición singular de algo rojo, pero allí «realizamos un acto peculiar, cuya intención está dirigida hacia la "idea", hacia lo "universal"».[20]

Significaciones simples, enlaces, leyes

¿A qué se debe que una significación sea posible? ¿Cómo se relacionan entre sí las significaciones? ¿Dependen de leyes generales? Husserl dedica a estas cuestiones las investigaciones tercera, cuarta y quinta. El contenido de estas investigaciones coincide con el proyecto de una gramática universal, que implica una morfología de las significaciones como un esqueleto que cada idioma rellena de distinto modo con material empírico. Esa morfología pura sería una ciencia de las significaciones, que habría de investigar sus leyes esenciales y las leyes derivadas de éstas para el enlace y la transformación de

las significaciones. Dichas leyes deberían reducirse a un mínimo de leyes independientes.

Veamos alguno de los elementos analizados por Husserl. Ante todo estudia el tema de los objetos simples y compuestos, anticipando con ello ideas que reaparecerán en el *Tractatus* de Wittgenstein. Define lo simple como lo que no puede descomponerse en una pluralidad de partes y ni siquiera contiene partes disyuntivas. Por ejemplo, en un objeto rojo no son momentos disyuntivos el rojo concreto y el rojo genérico. En cambio, son disyuntivos el rojo y la superficie que él cubre, si bien el color no puede darse sin la extensión y, por tanto, no es independiente de ella. La cualidad visual y la extensión son inseparables, y también son inseparables la intensidad y la cualidad (por ejemplo, en el sonido). La separabilidad significa que un contenido puede mantenerse idéntico en la representación, aunque variemos sin límites los demás contenidos unidos. Y esto implica que la existencia de ese contenido según su esencia no está condicionada por la existencia de otros contenidos. Podría existir aunque nada existiera fuera de él. Por el contrario, en las significaciones no independientes el contenido está ligado por esencia a otros contenidos. Los elementos no independientes no pueden existir por sí solos, tienen que ser partes de un todo. Así, las formas de enlace no pueden representarse como existiendo en sí. En cambio, los objetos independientes no están obligados a incorporarse a todos más amplios, por más que puedan hacerlo. Una significación es independiente cuando puede constituir la significación plena y total de un acto concreto de significación. Para Husserl, estas diferencias están radicadas en el ser de las cosas. Hay una relación indisoluble entre ser y pensar: lo que no podemos pensar, no puede ser; lo que no puede ser, no podemos pensarlo.[21]

En el ámbito de las leyes nos movemos en la esfera de la «no independencia» cuando el enlace es ideal, necesario («A implica B»), no solo de hecho. Y, por otra parte, todas las leyes relacionadas con la «no independencia» caen en la esfera del a priori sintético; la causalidad, por ejemplo, expresa una «no independencia». Husserl considera que cada palabra expresa una significación. Por eso las expresiones de varias palabras son significaciones compuestas. Ahora bien, de acuerdo con lo dicho, la significación de la palabra puede ser «no independiente». En este contexto se presenta la distinción entre *categoremático* y *sincategoremático*. Es

categoremático lo significativo de por sí (por ejemplo, los nombres) y son sincategoremáticas las palabras que ayudan a construir la expresión, pero no tienen significación en sí mismas, sino solo en su relación con otras partes de la oración («por», «con», «y», «o», «en relación con», etcétera). Las expresiones sincategoremáticas son «no independientes». Por tanto, sus contenidos no pueden tener consistencia por sí mismos, y solo la tienen como partes de todos más amplios. Y, en concreto, no tienen valor cognoscitivo si no están en conexión con una significación categoremática.

Husserl aspira a formular las leyes que explican la constitución de significaciones y la posibilidad y la imposibilidad de los enlaces. En primer lugar, distingue entre «leyes formales o analíticas» y «leyes materiales». Las primeras se relacionan con conceptos como «algo, uno, objeto, propiedad, relación, enlace, pluralidad, número, todo, parte, magnitud...»; y las segundas están en relación con conceptos como «casa, árbol, color, sonido, espacio, sensación, sentimiento...». De estos conceptos, unos engendran las categorías y los axiomas ontológicos formales; los otros se ordenan a base de categorías (y ontologías) materiales. Las esencias formales originan las leyes analíticas a priori y las materiales dan lugar a las leyes sintéticas a priori. Las leyes analíticas (por ejemplo, «el todo es mayor que la parte», el principio de no contradicción, la doble negación, el *modus ponens*) son incondicionalmente universales y no contienen nada existencial o individual. Solo contienen categorías formales. Se particularizan por la introducción de elementos materiales. Así la ley analítica «un todo incluye sus partes» puede materializarse en la proposición «el universo abarca todas las galaxias». Las particularizaciones siguen produciendo necesidades analíticas. La verdad de las proposiciones analíticas no depende de la peculiaridad material de sus objetos y de las cosas concretas. En cambio, una ley pura que incluye conceptos materiales sin posibilidad de formalizarse es una ley sintética a priori.

Husserl está persuadido de que existen leyes apriorísticas que determinan las formas posibles de significación y de enlace entre significaciones. Las significaciones se unen en modos determinados de antemano y, por el contrario, una imposibilidad de enlace apunta a una ley general incondicionada. Por ejemplo, los enlaces «y» y «o» no pueden ir seguidos; la forma «S es P» puede materializarse en el sentido de que donde está una materia de sustantivo no puede estar una materia de adjetivo. Todos los

enlaces en general siguen leyes puras. Dentro de la morfología de las significaciones habría de estudiarse el sistema a priori de las estructuras formales. Todas las significaciones posibles están sometidas a determinados tipos de estructuras categoriales. Esas estructuras o leyes a priori, puesto que marcan el cauce de la significación, separan el ámbito del sentido y el del «sinsentido». Carece de sentido lo que se desvía de las leyes correspondientes, por ejemplo, una sucesión de sílabas («riraron») que no expresa ningún contenido ideal. El «sinsentido» se distingue del absurdo (del contrasentido), por ejemplo, la idea de un cuadrado redondo, que tiene cierta significación, aunque no le corresponda ningún objeto.

Las sugerencias de Husserl en relación con la idea de la gramática pura o de una teoría de las significaciones son materiales valiosos que esclarecen el horizonte de su investigación, pero apenas llegan más allá de trazar los rasgos elementales de un proyecto.

Significación e intuición: una teoría del conocimiento

En las investigaciones quinta y sexta, Husserl expone su teoría del conocimiento y a la vez muestra elementos importantes del método fenomenológico. Ya se ha dicho que la «significación» es la referencia de la «intención significativa» a un objeto, a un contenido, y que el contenido ideal (universal) de las significaciones se obtiene por un acto de abstracción ideatoria. Ahora, en las investigaciones referidas al conocimiento, se propone examinar el origen del concepto de significación y sus variedades. Para ello vuelve a establecer, en primer lugar, que su concepto de vivencia no es el «psicológico», sino el fenomenológico. ¿Qué se entiende por vivencia en sentido fenomenológico? En el contexto en que nos encontramos, Husserl resalta dos aspectos fundamentales de este método. En primer lugar prescinde de la existencia física de un objeto o del contenido de una proposición; y, en segundo lugar, analiza la manera en que cada acto se refiere intencionalmente al objeto.

No es fácil distinguir lo psicológico y lo fenomenológico de una vivencia. Hace un rato yo observaba un fresno que a la puesta del sol proyectaba su sombra sobre el prado nevado. Mientras yo observaba el árbol, veía también el sol a punto de caer detrás de la sierra y otras cosas. El hecho de que yo

viera eso pertenece a mi compleja vivencia completa, que iba acompañada del sentimiento de frío y del de un claro agrado en la contemplación; todo ello forma parte de la dimensión psicológica de la vivencia. En medio de la vivencia psicológica había también alguna vivencia fenomenológica. En concreto yo veía un árbol. Yo miraba al árbol (o sea, tendía al árbol bajo la intención del ver). Ahora ya no veo nada de todo eso; estoy en casa y, mientras escribo, todavía «veo» (o recuerdo) el árbol. Tenemos aquí una estructura significativa que permanece siempre la misma, con independencia de quién vea el árbol y de que el árbol visto esté presente o no. En sentido husserliano, la referencia contemplativa al objeto (el árbol) es fenomenológica, es pura visión del contenido y, en cuanto tal, no hace ninguna referencia al sujeto que tiene la vivencia. Puedo volver al plano psicológico y preguntar: ¿cómo miraba o me sentía mientras veía el árbol? No es lo mismo la referencia del objeto fenomenológico a la persona empírica, que la inclusión de este objeto en la unidad de los contenidos de conciencia. Los contenidos están ahí, siendo siempre los mismos, y pueden hacerse presentes en vivencias psicológicas. Pero la vivencia misma no es lo que está presente intencionalmente en la conciencia. No son lo mismo lo que me sucedía a mí mientras estaba en el campo y los contenidos recordados (examinados) ahora. Éstos son fenomenológicos. Pero si dijera: «no recuerdo lo que he visto», estaría de nuevo en el plano psicológico, por más que quede todavía la «intención significativa» del recordar, aunque en este caso sea deficiente en su referencia al objeto. Los contenidos pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales no son intencionales. No vemos sensaciones de color, dice Husserl, sino cosas coloreadas, no oímos sensaciones de sonido, sino la canción del cantante. Las sensaciones son vividas, pero no son percibidas con ningún sentido. Los objetos aparecen, pero no son vividos. En cambio, muchos sentimientos poseen vivencia intencional referida a un objeto (una melodía, complacencia en algo). El mundo no es una vivencia, es un objeto intencional.

En las vivencias fenomenológicas hay un yo donde está anclada la intención significativa, la referencia al objeto. Pero Husserl insiste en que el yo no es un objeto que pueda describirse más allá de las vivencias, o en que no es una especie de cajón donde estén los contenidos. Más bien, fenomenológicamente el yo no tiene otra unidad que la dada por las

unidades fenomenológicas reunidas. El yo no flota sobre las vivencias. Es la unidad sintética de ellas. El yo fenomenológicamente reducido es la totalidad unitaria de contenidos (la unidad de la conciencia):

> La reducción a lo fenomenológico da por resultado esta unidad de la corriente de las vivencias, unidad cerrada en sí realmente y que se despliega en el tiempo.[22]

Todos los contenidos coinciden en estar referidos en la conciencia a un yo. El yo se halla frente a los contenidos. Otra cosa puede ser consciente para él, pero él mismo no puede ser consciente para otra cosa. No puede convertirse en un contenido de la conciencia. Husserl no se atreve a dar una descripción mayor del yo, pues todo aquello con lo que intentara describirlo habría de sacarse de los contenidos de la conciencia. Toda representación del yo dejaría de pensarlo como yo. El yo es aquello por lo que algo es objeto. El hecho de ser consciente no puede derivarse de ninguna otra cosa.

Husserl habla del núcleo fenomenológico del yo empírico, núcleo que está formado por actos que traen objetos a la conciencia, y advierte que esos actos no han de tomarse en el sentido de una actividad, sino como maneras de referencia objetiva. Renuncia en ese contexto a la cuestión del yo puro, pues, independientemente de esta cuestión, hay esferas intencionales que pueden analizarse. La referencia al yo no pertenece al contenido esencial de la vivencia intencional. No se trata de que la conciencia, por un lado, y la cosa consciente, por otro, entren en relación recíproca. El yo es el respectivo haz de vivencias, la unidad continua que se constituye intencionalmente en la unidad de la conciencia. La vivencia que está en el yo no contiene como vivencia parcial la representación del yo. Sin embargo, en la descripción vamos más allá del acto primitivo en sentido estricto e introducimos una reflexión objetivadora. En ella se enlaza la reflexión sobre el yo con la reflexión sobre la vivencia actual. Mediante ese acto relacionante, el yo se aparece a sí mismo como refiriéndose a través de su acto al objeto de este último. Pero entonces ya no vivimos en el acto primitivo, sino que atendemos a él y juzgamos sobre él. Según Husserl, la referencia al yo no pertenece al contenido esencial del acto intencional. En la vivencia «un tigre» o «dos y dos son cuatro» no está implícita la vivencia del yo.

Para esclarecer los actos de referencia al objeto, Husserl distingue entre la *cualidad* y la *materia* de un acto. La cualidad determina en gran medida la manera de referencia al objeto. Desear, preguntar, juzgar, ver, representar, querer, etcétera, son modalidades cualitativas. La materia es el objeto con plena determinación de su manera de ser mentado. La determinación plena de la materia incluye las diferencias entre expresiones equivalentes (por ejemplo, triángulo equilátero y triángulo equiángulo). La unidad de cualidad y materia es la *esencia intencional del acto*. En las vivencias intencionales ocupan un lugar básico las representaciones (percepción, recuerdo, imaginación), pues toda vivencia intencional o es una representación o tiene como base una representación. Así nos alegramos de algo o deseamos algo. Sin la representación no podría constituirse el algo al que se refiere la intención. Husserl habla genéricamente de la clase de los *actos objetivantes*, e incluye en ella el pensamiento, el cumplimiento significativo y la intuición, o, de manera equivalente, divide las intenciones objetivantes en *significativas* e *intuitivas*. Ahora bien, no puede menos de plantearse la pregunta: ¿cuál es la cualidad y la materia de los actos de representación? Husserl sugiere dos soluciones: o bien que en tales actos la cualidad y la materia coinciden, o bien que los actos de representación constituyen una especie que se diferencia según los contenidos determinados.

Si la esencia de los actos significativos es la unidad de cualidad y materia no podemos menos de preguntar: ¿de dónde vienen los dos componentes? En este contexto Husserl aborda el tema de la *intuición* y de su relación con la significación. Entiende la intuición como el «cumplimiento» de la significación. La intuición es el lugar donde se llena la significación, donde ella adquiere su plenitud, la plena presencia de su objetividad. Y, por otra parte, esta presencia plena del cumplimiento, que se da en la intuición, sirve de punto de partida para la constitución de la intención significativa. En una noche de plenilunio miro la Luna. Puedo ver en ella un cuerpo luminoso, y también puedo ver una forma circular. Alguien ha podido constituir allí por primera vez la idea de círculo, pero también ha podido constituirla en la contemplación de una naranja. Si a partir de un determinado cuerpo constituyo (capto, formo) la idea de círculo, he constituido una esencia ideal (una significación) por abstracción ideatoria. Y una vez que la idea de círculo entra a formar parte del torrente de mis vivencias intencionales, ante la pregunta ¿qué es un círculo?, puedo señalar a la Luna o a la naranja y

contestar: esto es un círculo. Con el «esto» (en la Luna o la naranja) se cumple la intención significativa del círculo. Sin embargo, puesto que podemos pasar de la significación a la intuición, o bien de ésta a la significación, parece obvio preguntar: ¿precede la significación a la intuición, o la intuición a la significación? ¿Es la intuición el origen de la significación?

Para responder Husserl toma el ejemplo: «Un mirlo echa a volar». Puesto que, con la misma base intuitiva podríamos decir «veo un pájaro negro» y, por otra parte, podemos usar la significación sin que esté presente la intuición, en consecuencia, la percepción no puede ser el acto que constituye el sentido del enunciado. Entre la percepción y el sonido verbal que la expresa se introduce un acto, el acto de *dar sentido*. En los términos demostrativos: «esto», «eso», «aquello», a primera vista la significación implicada en tal tipo de palabras viene dada por la percepción misma. Husserl concede que en tales casos la percepción contribuye algo a la significación. Sin embargo, advierte que en los términos ostensivos se constituye también una significación. La palabra «esto» expresa el acto de «mentar»; el vocablo «esto» es una mención mostrativa. Y de hecho la palabra «esto» se usa de manera general para mostrar cualquier percepción, tal como Hegel lo puso ya de manifiesto en su *Fenomenología* al tratar de la percepción sensible. Allí resalta que los datos sensibles particulares cambian y, sin embargo, se mantiene el «esto» como término general para referirse a los datos cambiantes de la experiencia sensible. Según Husserl, la intención significativa del «esto» se cumple en la intuición. Pero, por otra parte, «esto» se usa también sin base intuitiva adecuada. Los nombres propios (Juan, Pedro) contienen igualmente una significación universal. Se refieren a múltiples intuiciones de un único objeto (los muchos aspectos de Juan), o bien a múltiples objetos (los muchos hombres que se llaman Juan). La percepción no es lo mismo que el enunciado con que se piensa y expresa. Lo expresado en «esto» es la intención significativa que refiere al objeto respectivo. La palabra no está dentro de la cosa nombrada, se crea como fruto de un acto de significación. En cada palabra hay una universal significación ideal que delimita un campo de intuiciones posibles.

En el cumplimiento significativo, o sea, cuando una expresión simbólica (una intención significativa) se refiere a un objeto, vivimos una conciencia de cumplimiento en la que el objeto intuido es el mismo que el pensado. En

tal caso hay tres intenciones significativas, tres maneras de conciencia, tres actos: la significación, la intuición y la concordancia entre ambas. La unidad de cualidad, materia y contenido intuitivo es el *conocimiento*. El hecho objetivo de la concordancia entre lo mentado significativamente y lo intuido es la *verdad*. Y la vivencia de la verdad como un acto especial de atención a la verdad presente es la *evidencia*.

Husserl establece una amplia escala en el grado de presencia intuitiva en el objeto. Estos grados transcurren entre los hipotéticos casos extremos de los actos que solo contienen significación (sin nada de intuición) y los que solo contienen intuición (sin nada de significación). La intuición puede ser «propia», cuando está presente el objeto mismo (por ejemplo, la palabra «reloj» aplicada a un reloj presente), e «impropia», por ejemplo, los mapas en geografía. Husserl coincide con Kant en que las intenciones significativas (conceptos) son «vacías» y necesitan plenitud. La intención, dice, se dirige concupiscente hacia el objeto.[23] El cumplimiento impropio tiene grados progresivos de plasticidad. Puesto que el conocimiento implica la intuición, se plantea el problema de cómo puede haber intuición en materias abstractas como la matemática pura, la lógica, la teoría de las relaciones, etcétera, que articulan constantemente el contenido de las ciencias. Husserl resuelve el problema extendiendo el concepto de intuición al campo categorial, o sea, afirmando que hay una *intuición sensible* y una *intuición categorial*. El caso más concreto de intuición sensible es el de los nombres: piedra, hombre, ruiseñor. En presencia de esos objetos se forma la intención significativa del concepto universal. Pero ¿qué base intuitiva tienen los enunciados enteros, junto con las partes de los mismos (el, un, algunos, pocos, es, no, que, y, o)? La misma pregunta ha de extenderse a las formas categoriales: ser y no ser, unidad, pluralidad, totalidad, número, fundamento, consecuencia. En todos esos casos la intención significativa constituye nuevas objetividades, y le sirven para ello las siguientes modalidades intuitivas. A veces se explicita el objeto poniendo de relieve las partes y las relaciones entre ellas. Dos partes de una cosa o dos cosas colindantes dan origen a la significación A colinda con B. Y eso da pie a otras formaciones categoriales. Diversas intuiciones pueden dar origen a una significación unitaria. Cada una de ellas tiene una objetividad peculiar, creada en el acto de dar significación. En general Husserl afirma que los

actos categoriales nos retrotraen mediata o inmediatamente a la sensibilidad, de manera que todo lo categorial descansa a la postre en una intuición sensible. Por eso un intelecto puro es un contrasentido. En el camino entre lo sensible y lo categorial pueden establecerse los siguientes pasos: conceptos sensibles puros (color, casa, juicio, deseo); conceptos categoriales mixtos (virtud, axioma de la paralelas); conceptos categoriales puros (unidad, pluralidad, relación, concepto). En estos últimos desaparece la relación con lo sensible. Y de igual manera la lógica pura y la aritmética pura se llaman así porque no contienen ningún concepto sensible. No obstante, Husserl insiste en que tenemos una visión o intuición de las formas categoriales. Esta intuición es distinta de la sensible, lo cual no significa que no pueda ejemplificarse en intuiciones sensibles, o que éstas no hayan de servir de base para la formación de lo categorial a través de la abstracción ideatoria, que se realiza con ayuda de la imaginación. El límite de la capacidad ideatoria está en lo *imposible*, que es tal porque no puede darse una intuición unitaria, porque los elementos integrantes son incompatibles en la unidad de un todo.

Según Kant, las categorías son formas por las que nosotros configuramos los objetos. Husserl, en cambio, defiende que las categorías no son meras formas, sino *contenidos*. En las modalidades categoriales ponemos ante nuestra mirada maneras de ser que se nos dan en los objetos. Mediante las categorías recibimos el ser de los objetos. La intuición categorial presenta una nueva forma de ser del objeto. La materia, previamente dada, se explicita en las intuiciones categoriales. Pero esta receptividad es a la vez activa, en el sentido de que el yo traza cauces por los que puede mostrarse el contenido de las cosas. Los objetos solo se hacen visibles en los actos correspondientes del sujeto. Frente a los intentos de entender el conocimiento como una construcción a partir de las sensaciones (empirismo inglés, positivismo, etcétera), Husserl no entiende las aportaciones de la realidad como meras impresiones (sensaciones) dadas, sino como unidades que están en correlación con la intuición categorial. Mediante las estructuras categoriales se amplía el campo de la objetividad. La conciencia solo realiza los variados actos en conexión con una situación dada. Las intuiciones categoriales son una manera de desarrollar el dinamismo de la realidad.

En Husserl los actos de conocimiento se desarrollan por la constitución de actos categoriales (intenciones significativas) que gozan de cierta autonomía frente a lo intuitivo y, sin embargo, solo se legitiman cognoscitivamente por la correlación con ello. Si aceptamos su concepto de intuición categorial, queda explicado y legitimado un amplísimo ámbito del conocimiento. Pero Husserl afirma que la esfera de la significación es mucho más amplia que la de la intuición. Esto implica que lo ideal desborda lo real. Con ello no supera completamente el dualismo kantiano. Por más que en su punto de partida ofrezca un camino para allanar el abismo entre el a priori y el a posteriori en Kant, no obstante, la autonomía de las significaciones frente a la intuición sensible deja un ámbito en el que pensar e intuir no pueden llevarse a una correlación estricta. En el Husserl de *Investigaciones lógicas* hay una primacía de lo ideal frente a lo real.

EN LOS CAUCES DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

Desarrollo del método fenomenológico

En 1913 Husserl publica *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. En esta obra sigue desarrollando lo iniciado en *La idea de la fenomenología* (1907) y en *La filosofía como ciencia estricta* (1910-1911). En esos escritos se perfila con mayor claridad el método fenomenológico. Sigue vigente el marco diseñado en las *Investigaciones lógicas*, si bien con algún cambio terminológico. Pero se produce un giro resuelto hacia el idealismo trascendental, que solo puede entenderse adecuadamente concibiendo la idea como el núcleo fundamental de la realidad.

Estamos acostumbrados a usar los términos «teoría» y «praxis» o «teórico» y «práctico», pero apenas nos paramos a pensar en la diferencia exacta entre estos términos. Quien lo intentara recorrería un cierto trecho de la fenomenología de Husserl. Habitualmente vivimos en un terreno práctico. Hablamos con los otros, intentamos convencerlos, manejamos instrumentos, conducimos automóviles, paseamos en medio de una naturaleza que tenemos por real, nos referimos a objetos mediante el lenguaje y todos sabemos qué objetos son («alcánzame el destornillador», «cómprame aspirinas»...), en la fábrica aplicamos esquemas y programas a la

construcción de utensilios, buscamos en la naturaleza materias primas y de ellas sacamos los miles de productos del mercado. Estos productos no están dados en la naturaleza a simple vista, somos nosotros los que los sacamos a la luz mediante nuestra actividad. El lenguaje es un acopio inmenso de palabras; con ellas nos referimos a otras tantas cosas con mayor o menor grado de realidad. Dos campos en los que situamos los objetos manejados son el espacio y el tiempo. Ambos son ilimitados. Nuestra conciencia actual solo maneja una parte de nuestro enorme inventario; todo lo demás está en nosotros como un trasfondo difuso que podemos actualizar de forma más o menos explícita. Nuestra actitud normal ante el mundo es práctica, nos movemos entre cosas y actuamos con cosas que consideramos existentes.

Husserl parte del mundo habitual de la existencia cotidiana para configurar su método fenomenológico. Cuando Descartes busca en el «yo pienso» la base formal del conocimiento, pone seriamente en duda la existencia de todo lo que es distinto del yo, de todo lo que corresponde a nuestras representaciones. Husserl, en cambio, no duda seriamente de la existencia de las cosas a las que se refiere nuestra conciencia natural, nuestra conciencia práctica de la vida cotidiana. En lugar de poner en duda esa existencia, deja de atender o de mirar a ella. Al actuar así, no construye un procedimiento caprichoso, sino que explicita un modo de conciencia que está en acción habitualmente. Por ejemplo, cuando contamos los euros que llevamos en nuestra cartera nos comportamos con objetos (en este caso simbólicos) que existen. En cambio, cuando nos ponemos a multiplicar o establecer cualquier tipo de relaciones o números, mientras estamos ocupados con tales relaciones no atendemos a si las cantidades de nuestra mente existen o corresponden a objetos reales. Para contar las cuatro sillas que hay alrededor de una mesa necesitamos verlas (intuirlas); pero cuando preguntamos si cuatro por cuatro da un número par, no tenemos necesidad de mirar a nada existente. Por tanto, ya en nuestra vida normal pasamos con facilidad de una manera de atención a otra, y unas veces nos fijamos en si las cosas existen y otras veces no. El método fenomenológico de Husserl constata esto, pero no se reduce a constatarlo. Más bien, aspira a construir una teoría del conocimiento y a la vez una ontología. Y en esta construcción el problema fundamental es poner de manifiesto la relación (correlación) entre lo ideal (los objetos ideales y nuestra conciencia), por una parte, y lo real (los estratos materiales, la existencia), por otra. La distinción tradicional

entre esencia y existencia es un punto decisivo en Husserl, que acaba poniendo de manifiesto que lo ideal, lo esencial, la conciencia es el estrato básico o articulante del ser, en forma tal que la conciencia es precisamente el despliegue de la esencia, el lugar de su actuación y desarrollo. Esto, que constituye el punto de llegada, está ya presente en el punto de partida.

El punto de partida consiste en desconectar el mundo natural, en ponerlo *entre paréntesis*, en dejar de atender a su existencia. La tesis de que el mundo natural existe sigue siendo una vivencia, pero no hacemos ningún uso de ella. Nos abstenemos libremente de juzgar.

Las reducciones

En el desarrollo de su método Husserl acuña los conceptos de *epokhé* y *reducción*. Con apoyo en el sentido griego (retenerse, abstenerse de ir adelante) usa el término *epokhé* bajo la acepción de no prestar atención, dejar de atender, o poner entre paréntesis.[24] Husserl deja de prestar atención a ciertos aspectos para que resalten mejor otros y, sobre todo, para llegar al fundamento firme del saber. La *epokhé* permite practicar diversas *reducciones*, consistentes cada una de ellas en prescindir de determinados estratos para concentrarse en lo que queda. La reducción no aniquila, sino que dirige la mirada a la respectiva manera de ser de cada estrato. *Epokhé* y reducción se relacionan con el lema de la fenomenología: «vuelta a las cosas mismas», al lugar originario donde ellas se muestran con evidencia primordial. El lema implica un intento de empezar de nuevo, lo cual significa que las soluciones anteriores de los problemas no se aceptan sin más como válidas. Más bien, en principio se pone entre paréntesis el mundo entero de la tradición, con sus juicios y prejuicios. En el desarrollo del método propiamente dicho Husserl practica dos reducciones fundamentales. A través de ellas se ponen de manifiesto tres niveles del yo, que en su conexión recíproca articulan el orden entrelazado de la realidad única del mismo.

En el *primer nivel*, antes de practicar la reducción trascendental, nos movemos en el plano del yo empírico, que existe y actúa en medio del mundo real (existente) con su complejo entramado de acciones y

significaciones. La fenomenología descriptiva analiza la conciencia empírica. Ese nivel de descripción no es suficiente para alcanzar el plano de la actividad constituyente. Por eso es necesario pasar a otro nivel. Pasamos a un segundo nivel realizando una primera reducción que consiste en prescindir de la dimensión de la *existencia*. Quemar un abedul y preguntar qué tipo de planta es un abedul son dos cosas muy diferentes. El abedul solo puede arder como existente; en cambio, podemos preguntar por sus características en la escala de los seres vivos, sin plantearnos la cuestión de su existencia y de las propiedades inherentes a ella (por ejemplo arder). Esta reducción o cambio de la dirección de la mirada es un acto de *reflexión*, que, de acuerdo con el origen de la palabra, es un doblarse sobre sí mismo, un regreso. En el caso de la reducción que nos ocupa, la reflexión nos saca de las vivencias en cuanto realizadas y nos conduce a ellas en cuanto actos. Un asesino en la cárcel puede recordar su acto o arrepentirse de él, pero no está realizando ya el asesinato. Ver una mesa real no es lo mismo que la reflexión sobre el acto de ver la mesa, sobre el acto de percibir la percepción de la mesa. En la reflexión no se atiende a la mesa vista, sino al acto de verla, a diferencia, por ejemplo, de imaginarla, o comprarla. La reflexión por la que centramos la mirada en las vivencias, prescindiendo de su realización o realidad, conduce a la esfera de la inmanencia, nos sitúa dentro de nosotros, dentro de la unidad entre el que reflexiona y lo sometido a reflexión. Al practicar la reducción de la existencia mediante la reflexión, dejamos fuera todo objeto real, en concreto el mundo material en su totalidad. No obstante, queda intacta toda la corriente de las vivencias, excepto los aspectos que se relacionan con lo existente como tal; por ejemplo, no puedo decir en sentido estricto que las vivencias se toquen. No obstante, como las vivencias siguen siendo intencionales, éstas refieren bajo muchos aspectos al mundo objetivo, por ejemplo, las formas esenciales de las cosas (mesa, reloj, automóvil), los recuerdos, la naturaleza de las acciones (manejar, prescindir, usar), las diversas maneras no cognoscitivas de dirigirse a las cosas (esperar, anhelar, querer). La riqueza de vivencias que todavía quedan es inagotable. En general un novelista (por ejemplo, Proust) escribe desde su mundo interior, y construye secuencias de vivencias que prescinden de la existencia real de lo descrito. La reducción pone de manifiesto en qué medida la conciencia tiene espacio de juego frente a la realidad exterior. La reducción por la que prescindimos de la existencia se llama *reducción trascendental*. Se

llama así porque en ella pasamos del yo empírico al yo trascendental, al yo que ejerce la actividad constitutiva, donde encontramos procesos de conciencia y no objetos. Gracias a la reducción puedo ver los actos que constituyen la conciencia, los actos de la conciencia según sus estructuras. La reducción trascendental tiene que ver con la trascendencia, pues la instalación en esa esfera inmanente nos sitúa frente al mundo real como el ámbito de lo trascendente. Como dice Wilhelm Szilasi, la conciencia se realiza construyendo trascendencias, constituyendo lo que le es más extraño. [25] La conciencia no tiene ningún «dentro», es un «fuera de sí misma».

Husserl pone de manifiesto un *tercer nivel del yo* practicando una *segunda reducción*, la llamada *reducción eidética*. Por la primera reducción habíamos llegado a la subjetividad trascendental. En ella se centra la mirada en la conciencia y la peculiaridad de las vivencias, que resaltan tal como son en un nivel anterior al de la existencia y más profundo que ésta. La subjetividad trascendental es en cada caso la mía propia y, en cuanto tal, contiene actos relacionados con la historia personal; así las maneras de recordar y proyectarse al futuro están ancladas en detalles de mi propia vida, no tienen un carácter apodíctico y evidente. En consecuencia, después de la primera reducción la corriente de las vivencias no tiene todavía una conexión necesaria. Y, por tanto, no se da allí una evidencia plena.

Por eso se requiere una *segunda reducción*, que prescinde de lo perteneciente al individuo. Con ello se descubre la estructura universal (no individual) de las acciones trascendentales de la conciencia. Al no estar ligadas a ningún tipo de percepción real, obtenemos el horizonte de lo posible. En este horizonte podemos recorrer las variaciones posibles y nos encontramos con lo idéntico que se mantiene en las variaciones. Lo idéntico es la *esencia* y las variaciones son las modalidades eidéticas. Con ello llegamos a la contemplación de las esencias puras. Esta reducción se llama *eidética* y nos conduce al yo puro, al que realiza la constitución de las esencias necesarias, las cuales son previas a la experiencia y a la vez le confieren su articulación.

En general, todo el ámbito de la conciencia, cuando está desligado de la existencia física, presenta las siguientes características. La conciencia tiene un *ser propio*, que no queda afectado por la desconexión fenomenológica. Lo presente en esa conciencia goza de *evidencia eidética*. La vivencia reducida

puede *percibirse inmanentemente*, puede dirigir una percepción intuyente a la vivencia. Toda percepción inmanente garantiza con necesidad la *existencia de su objeto:* existo, vivo, pienso. Las cosas experimentadas dejan abierta la posibilidad de que lo dado no exista. En cambio, yo soy una realidad absoluta. El mundo solo puede darse si existe el yo para el que se da; en cambio, la existencia de la conciencia quedaría intacta aunque se produjera una aniquilación del mundo. Husserl sacará de aquí amplias consecuencias para su idealismo trascendental, pues convertirá al yo en núcleo dinámico del ser, en punto de partida de todos los rayos intencionales que articulan la realidad. Precisamente la mirada a las vivencias reducidas permite analizar su esencia, la región en la que se insertan y el orden conjunto de la conciencia como el fondo ideal desde donde emergen las significaciones, que, por el retorno de la atención al mundo natural, desplegarán el ser ideal en el existente. Husserl afirma taxativamente:

> La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser absoluto en un sentido muy preciso. Es este ser la categoría radical del ser en general (o, en nuestro lenguaje, la región radical) en la que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser, a la que se refieren por esencia, de la que por tanto dependen esencialmente todas.[26]

Propiedades más universales

En la esfera de las vivencias hay algunas propiedades que descuellan por su grado de universalidad. Husserl resalta en primer lugar la *reflexión*, puesto que el método fenomenológico se desarrolla enteramente en actos de reflexión. La vivencia, dice, al caer bajo la mirada reflexiva, se da como realmente vivida, como existente ahora, y se da también como habiendo existido hace un momento (en cuanto no era mirada). La mirada fenomenológica se vuelve hacia las ideas en curso. Hay una alegría vivida, pero no mirada y una alegría mirada. En la reflexión apresamos con evidencia la corriente de las vivencias, por ejemplo, apresamos la modalidad

de la vivencia del pasado, a diferencia de la vivencia del futuro. A su vez, toda reflexión es una modificación de la conciencia. La fuente de validez es la intuición pura.

Otra modalidad de la conciencia reducida es la referencia de toda vivencia al *yo puro*. Todo pensar es acto del yo, procede del yo. Tomar posición, experimentar algo, poner en relación... implican un «desde el yo» o un «hacia el yo». Ninguna desconexión puede borrar la forma del *cogito* y el sujeto puro del acto. Sin embargo, el yo no puede describirse en sí mismo. Solo conocemos sus modos de comportamiento. También el *tiempo* es una peculiaridad universal de todas las vivencias (véase más adelante). Asimismo la *intencionalidad*, que conocemos por *Investigaciones lógicas*, confiere a toda vivencia la peculiaridad de ser «conciencia de» algo. En *Ideas,* Husserl usa sobre todo los términos *nóesis* y *nóema* para explicar la peculiaridad de la intencionalidad. Los actos noéticos son modalidades de la conciencia, que forman en las materias las vivencias intencionales. Las múltiples variedades de la conciencia diseñan todas las posibilidades del ser. Mediante los elementos noéticos el yo puro dirige la mirada al objeto. El nóema es aquello sobre lo que versa la nóesis. Por ejemplo, si digo: veo un manzano, «veo», a diferencia de «quiero», constituye la nóesis. En cambio, «manzano», la objetividad representativa hacia la que se dirige el ver es el nóema. Dentro del nóema «manzano», que se mantiene aunque no exista, podemos variar la materia noemática en giros como el tronco, la piel, la copa del manzano. Y a su vez diversas intenciones pueden dirigirse a un mismo objeto. Puedo percibir una columna o representarla, o copiarla de un cuadro. La nóesis y el nóema se determinan recíprocamente y, en consecuencia, se da una correspondencia entre ellos. Pero las estructuras correspondientes tienen que describirse por ambas partes, y así se pone de manifiesto que en las diferencias noemáticas se reflejan otras noéticas. En estructuras complejas, como el juicio, el correlato noemático está formado por lo juzgado en conjunto. Hay síntesis de la conciencia que están formadas por variadas combinaciones de vivencias o de capas noemáticas. Así hay una unidad total que es inmanente a la conciencia de tiempo, y en la esfera de la voluntad podemos formar el nóema: quiero «esto por mor de aquello».

Husserl llama «tema» a las síntesis articuladas del yo. Las síntesis surgen en cuanto el yo puro se pone actualmente en acción y avanza sucesivamente. Así, por ejemplo, poner, poner a continuación, presuponer, posponer,

etcétera. El yo es una fuente prístina y creadora. Toda tesis (posición) comienza con un punto inicial, es algo así como un *fiat*.

A pesar de la reducción y de la espontaneidad del yo, Husserl no defiende un idealismo subjetivo. Según él, la conciencia es una región peculiar del ser, pero no es la única. La conciencia es constitutiva del ser que no es ella misma. Está referida a un correlato inseparable. Mediante el contenido del nóema se refiere al objeto. Este objeto es ciertamente el intencional, que se da incluso cuando prescindimos de su existencia real. Pero cuando recuperamos la conciencia natural de la existencia del mundo, dicho objeto es una modalidad ideal que está presente en lo real, constituyendo allí el estrato primordial. Por tanto, la reducción es un método encaminado a poner de manifiesto la articulación de la realidad. El yo, en cuanto absolutamente puesto en sí antes de todo ser propio del mundo, es lo que primeramente tiene en sí mismo validez de ser. La reducción fenomenológica conduce ante todo al ser y la vida subjetiva universal, que en cuanto precientífica es ya un presupuesto de toda teoría, conduce a un mundo absolutamente substante de experiencia directa.

La fenomenología de Husserl es una sorprendente combinación entre facticidad y a priori. La reducción conduce a lo que tiene validez en la conciencia pura y se acredita sin experiencia por la conciencia inmanente. Pero a la vez descubre en ella vivencias que se han desarrollado en el medio donde normalmente se despliega la conciencia natural, a saber, en la sociedad y en la historia. Por tanto, se plantea la pregunta: ¿es suficiente la actividad del yo para explicar la constitución del mundo, o bien se presupone siempre un contexto histórico y social como marco en el que actúa el yo?

El tiempo

El tiempo es uno de los temas más fructíferos de la fenomenología, no solo por la repercusión en Heidegger y en la historicidad y hermenéutica que se derivan de él, sino también porque constituye un lugar paradigmático en el que puede verse con suma claridad la consistencia del método fenomenológico. Husserl toca el tema en *Ideas* y monográficamente en el escrito *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Este

escrito fue publicado en 1928, pero su contenido procede de las lecciones impartidas en 1905 y de manuscritos compuestos en los años 1909-1911.

En el pensamiento anterior sobre el tiempo había prevalecido la interpretación objetiva, con excepción del inciso en el que Aristóteles afirma que es el alma la que mide el tiempo, y sobre todo de Agustín, que fue quien propiamente desarrolló el tema del tiempo del alma. Agustín medita sobre cómo las cosas pasadas o futuras son presentes. Intenta explicar la presencia del pasado y el futuro por las huellas que las cosas han dejado en el alma a través de las palabras o por los signos que anticipan el futuro. En el capítulo XX de las *Confesiones* escribe:

> Tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan.

Agustín explica esa triple modalidad de presencia al hablar de la medición. Para responder a la cuestión de cómo medimos los tiempos, toma el ejemplo de la declamación de un octosílabo con su alternancia de sílabas breves y largas. En este contexto distingue entre extensión y distensión. La «extensión» se refiere a la mayor o menor longitud de las dimensiones temporales. Y la «distensión» es el desgarramiento del alma que se dilata en tres dimensiones (espera, atención, recuerdo). Antes de recitar, todo el canto está extendido en el futuro. En cuanto voy recitando, una parte se extiende todavía en el futuro y otra se extiende ya en el pasado. Al final todo es pasado. Conforme recito, voy quitando una parte de la expectación y la llevo al pasado. Simultáneamente el alma se distiende con mayor amplitud hacia el pasado.

No hay duda de que Husserl reflexionó sobre san Agustín. De hecho recurre con frecuencia al ejemplo de la canción. Podría pensarse que también el apriorismo de la estética trascendental en Kant es un presupuesto de Husserl. Pero en el fondo Kant se limita a establecer el apriorismo del espacio y del tiempo objetivos, sin ningún análisis detallado de los actos constituyentes de la conciencia. En cambio, la «duración» de Bergson sí ejerció un influjo directo en Husserl.

Para éste el tiempo es un caso muy señalado de la reducción fenomenológica. Si prescindimos de la existencia del tiempo objetivo, el que medimos en nuestra existencia cotidiana de acuerdo con el curso del Sol, queda todavía un gran torrente de vivencias que no pueden deducirse del tiempo externo, por ejemplo: ahora, antes, después, simultáneamente, sucesivamente... Cada una de estas nociones temporales es una vivencia intencional que implica su correspondiente acto constituyente. Según Husserl, el campo originario del tiempo es el presente, en el sentido de que toda sensación es percibida bajo la forma del *ahora*. El ahora no se mantiene inmóvil, sino que es desplazado por otro ahora. Por eso mismo el primer ahora se convierte en un «hace un momento». Sin embargo, el ahora se mantiene como una forma estable para otras sensaciones que comienzan. Tomemos, con Husserl, el ejemplo de un sonido en una canción. El primer sonido es inaugurado como un ahora, pero termina y comienza otro sonido que tiene a su vez la forma del ahora. ¿Qué sucede con el que ha terminado? No desaparece sin más, sino que pasa a la *retención*. En una melodía, dice Husserl, si los sonidos permanecieran sin modificar e hiciéramos sonar simultáneamente todos los sonidos que ya han sonado, en lugar de una melodía tendríamos un estrépito inarmónico. La representación de una melodía solo es posible gracias a una peculiar modificación, gracias a una determinación temporal que varía continuamente. Así solo puedo saber que en el canto he subido un tono porque «retengo» el tono anterior. El sonido que es ahora se cambia en un sonido que ha sido. Por eso, según Husserl, el sonido retenido no es un presente, una simple huella o imagen del mismo, sino la peculiaridad que se constituye por la conciencia del recuerdo. El sonido recordado es, por principio, distinto del sonido percibido. La melodía que gracias al recuerdo reproducimos en la fantasía es distinta de la oída realmente. Retengo el sonido que ha sido. A su vez, en esta retención puedo atender a la retención misma, o bien a lo que retengo en ella (el sonido pasado). Pero tampoco la retención queda fija, pues la conciencia se va desplazando de retención en retención. Los actos de pasado y de futuro alteran los elementos de las representaciones. Ser más o menos pasado se debe a las diferencias en esa alteración. En cambio, el presente no altera.

En el desplazamiento entre retención y retención se constituye un *continuo*. La conciencia de las impresiones fluye sin cesar y pasa a retenciones siempre nuevas. Por otra parte, el continuo de lo retenido es una

nueva actualidad en la que se realizan escorzos para nuevas retenciones. Cada retención en ese continuo es una modificación de todas las modificaciones previas. Cuando un objeto temporal ha pasado, nunca más volvemos a percibirlo como una impresión presente, pero no desaparece la conciencia del objeto. Podemos perseguirlo en el torrente de las retenciones hasta que se nos pierde en el olvido. Husserl llama «recuerdo primario» a la retención y «recuerdo secundario» a la rememoración. Lo retenido no es una simple huella o imagen de la sensación presente; es más bien «una conciencia originaria», es la conciencia «de lo que acaba de ser» presente, con independencia de que la huella o imagen sea más o menos intensa. Ahora bien, no puede haber ninguna conciencia de retención que no sea continuación de la conciencia de la impresión. En cualquier caso, no es lo mismo la duración o sucesión de sensaciones que la conciencia de duración o sensación. No podría constituirse el continuo de las retenciones sin la *conciencia de la duración*. Toda vivencia que dura se incluye en el proceso continuo de la duración.

Además del *ahora* y de la *retención* la corriente de las vivencias tiene un horizonte del *después*. La vivencia que le corresponde es la «protensión»; también esta modalidad es una «conciencia originaria». Con ese triple horizonte temporal se constituye la totalidad de la corriente del tiempo. Podría preguntarse si en Husserl el modo de la protensión (expectativa, futuro) supone la transición del ahora al pasado, de modo que, a partir de ahí, se constituye la expectativa de otro ahora que llega, o bien la expectativa se constituye con independencia del pasado. Parece que el orden husserliano es: ahora presente, ahora pasado (retenido), ahora esperado (protensión). Siendo así, tiene razón Heidegger cuando le objeta a Husserl que, a pesar de la importancia que da a la temporalidad, sigue la tradición de la metafísica occidental, que ve la primacía del ser en el presente y en el presentar. No obstante, una vez constituidos los tres modos, a partir de cada uno de ellos pueden crearse series hacia los otros dos: pasado y futuro del presente; presente y pasado del futuro; presente y futuro del pasado. Cada horizonte va acompañado de los otros dos. En todo caso se constituye, según Husserl, una unidad infinita que abarca todas las vivencias del yo puro. Esa unidad es la forma total de la acción del yo. La acción unitaria del yo en la corriente del tiempo es como un patrimonio a partir del cual el yo puede seguir actuando en los tres horizontes del tiempo. Desde cualquiera de las tres

vivencias el yo puro puede recorrer todo el campo temporal en las tres dimensiones del antes, del después y de lo simultáneo. Ese campo de acción temporal nunca está acabado. Por ejemplo, nunca aprehendemos todo lo vivido con plena claridad; más bien, lo aprehendido en la atención tiene un horizonte de falta de atención a un fondo con diferencias de claridad. Pero todo ello está unido en un flujo unitario, y así, cuando pasamos de una vivencia a otra, captamos también la unidad de la corriente de las vivencias. Por eso, ninguna vivencia es completamente independiente, todas han de complementarse en un complejo. Así una casa implica un entorno en el que se encuentra.

Para Husserl, el tiempo es real en el mismo sentido que las demás realidades fenomenológicas. La percepción, el recuerdo y la expectativa son actos que intuyen inmediatamente su objeto según la modalidad respectiva de cada uno. Por ejemplo, el recuerdo está dirigido al objeto percibido en su realidad de «sido». De igual manera en la unidad total del tiempo hay una modalidad de conciencia y un correlato noemático, un flujo de la conciencia inmanente y un aparecer del flujo a sí mismo en la conciencia, de tal manera que lo constituyente y lo constituido coinciden.

Husserl distingue tres niveles de constitución: a) las cosas de experiencia en el tiempo objetivo; b) los fenómenos constituyentes como unidades inmanentes que preceden al tiempo empírico; y c) el flujo absoluto de la conciencia que constituye el tiempo. En este último no ha de pasar desapercibida la semejanza con el tiempo como duración en *La evolución creadora* (1907) de Bergson. Según la concepción husserliana, el *tiempo objetivo* se constituye en el acto por el que el flujo de la conciencia se aparece a sí mismo. Ahora bien, en la actitud natural se mantiene encubierta esa conciencia del tiempo. Y en este encubrimiento se olvida el lugar originario del tiempo objetivo. Como en todos los ámbitos fenomenológicos, en el tiempo objetivo hay que distinguir la manera de intencionalidad, la modalidad peculiar de la conciencia, y la referencia de ese acto al correlato objetivo; por la referencia al correlato el tiempo que fluye (en el torrente de las vivencias) es visto objetivamente, como un flujo fuera de mí, o como un movimiento astronómico. De todos modos, Husserl distingue dos modalidades intencionales inseparablemente unidas, una por la que

> se constituye el tiempo inmanente, un tiempo objetivo, auténtico tiempo, en el cual hay duración y hay cambio de lo que dura. Y otra intencionalidad en la que se constituye la ordenación *quasi*-temporal de las fases del flujo, que tiene siempre necesariamente un punto «ahora» fluyente, la fase de actualidad y las series de fases preactuales y posactuales.[27]

Quien quiera reconstruir los antecedentes de la tesis heideggeriana de que el tiempo objetivo se deriva (o incluso es una caída) del tiempo originario no podrá menos de recorrer la obra de Husserl y anteriormente la de Bergson. Pero la concepción husserliana del tiempo está enmarcada en el método fenomenológico, que, tal como procede en otros casos, abstrae del tiempo como realidad existente y de esa manera saca a la luz los actos de la subjetividad constituyente.

Es importante la distinción de Husserl entre las cosas espaciales, extensas, que se dan en el tiempo (los objetos trascendentales) y los objetos inmanentes del tiempo, que carecen de espacialidad estricta, pero se extienden de alguna manera en la sucesión del tiempo, por ejemplo el tono y la melodía. En relación con los objetos inmanentes del tiempo Husserl se siente cerca de Agustín, pero cree haber visto mejor que él la diferencia entre el tiempo objetivo y el tiempo inmanente en las vivencias subjetivas.

Independientemente de la importancia del tiempo en Husserl como uno de los campos más interesantes del análisis fenomenológico, se plantea la cuestión crucial del puesto que la *temporalidad* ocupa en el yo constituyente. El tiempo no es un ámbito entre otros, sino el torrente en el que está inmersa la actividad originaria por la que se desarrolla todo el dinamismo noético, por la que en definitiva comparece todo ente. Las meditaciones de Husserl sobre el tiempo sacan a la luz el tema de tiempo y ser, junto con el de la historicidad del ser. Ante el paralelismo e incluso identidad entre la espontaneidad del yo y el flujo del tiempo, cabe preguntar si el tiempo está inserto en el yo, o, a la inversa, el yo está inserto en el tiempo. De cara al desarrollo posterior de la fenomenología se plantea la cuestión de si *Ser y tiempo* de Heidegger nace como un desarrollo de las meditaciones husserlianas sobre el tiempo.

«Mundo de la vida» e intersubjetividad

El pensamiento tardío de Husserl está expuesto sobre todo en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). El autor asume allí su queja sobre la pérdida de la unidad de las ciencias —expresada ya en *Lógica formal y lógica trascendental*—, así como la idea de una «fenomenología genética», tema que inicia en dicha obra y desarrolla en *Meditaciones cartesianas*. Esta última obra contiene también diversos aspectos de la problemática de la intersubjetividad.

En *La crisis de las ciencias europeas* Husserl comienza denunciando la escisión entre las ciencias y la orientación general de nuestra vida. La filosofía, dice, ha sido desde la Antigüedad la ciencia de la totalidad de lo que es y, como tal, habría de diseñar el sentido de la ciencia. Sin embargo, en la época moderna se ha producido una escisión entre las ciencias, que cultivan diversos ámbitos particulares, con grandes éxitos para el progreso material, pero sin preguntar por el sentido conjunto de la vida, por un lado, y la filosofía, que se ha replegado en sí misma y se limita a preguntar por la posibilidad de la metafísica, por otro. La ciencia galileana ha convertido la naturaleza en un universo matemático. Mediante la matematización recubrimos con un ropaje el «mundo de la vida». Junto con la matematización se ha generalizado el fisicalismo, el estudio de todas las esferas científicas con los mismos métodos usados en la ciencia física. Pero en verdad, advierte Husserl, la esencia de los cuerpos físicos no tiene nada que decirnos en las cuestiones serias de nuestra vida.

Cuando aparece *La crisis de las ciencias europeas*, en el ámbito de la filosofía es ampliamente conocida la obra *Ser y tiempo* de Heidegger, donde éste pone de manifiesto que el mundo está abierto previamente a todo intento de fundamentarlo en las evidencias del yo o en los métodos explícitos de las ciencias. A todo saber explícito precede un estar ya en el mundo como un contexto general de apertura y de familiaridad con las cosas que manejamos.

En el Husserl de *La crisis* podría hablarse de un acercamiento a Heidegger, pero también podemos encontrar una fuerte conexión con lo expuesto en *Ideas*. Lo novedoso está ahora en el énfasis con que resalta el «mundo de la vida» y la experiencia precientífica y prerreflexiva en él. Es más, el contacto

con el mundo no se reduce en exclusiva a las representaciones, sino que se produce a través de nuestro cuerpo. En el mundo circundante somos objetos entre objetos, y somos sujetos para un mundo que adquiere el sentido de su ser a través de nuestras experiencias, de nuestros pensamientos y valoraciones. En la percepción de este mundo participamos con nuestro «soma», con su ver y oír, con sus movimientos. Una filosofía basada exclusivamente en las ciencias es una ingenuidad que solo se supera volviendo a la ingenuidad de la vida, o sea, a la experiencia de nuestra existencia cotidiana en el mundo antes de la reflexión filosófica y científica. El «mundo de la vida» es un reino de evidencias originarias.[28]

La terapia que debe aplicarse a la ciencia moderna consiste en la conexión con el todo de la vida y con la experiencia inmediata de ésta. Es obvio que esto nos remite al transcurso histórico del que procede el mundo en el que nos encontramos. ¿Hemos abandonado el yo fenomenológico? ¿Es posible un yo constituyente sumergido en la historicidad? ¿Puede entenderse la historicidad como constituida por la actividad del yo? Husserl se expresa en formas muy variadas y complejas. No obstante, lo cierto es que queda en pie la reducción como un camino hacia las evidencias y la pureza de las significaciones, las cuales se nos hacen accesibles en su esencia gracias al método fenomenológico. Sin embargo, no podemos menos de preguntarnos: ¿de dónde viene todo ese reino inmenso de vivencias que se ofrecen a nuestra mirada después de la reducción? Proviene de una actividad constituyente que Husserl no duda en atribuir a una subjetividad trascendental. Esta subjetividad es anónima, o sea, no es obra de una individualidad consciente. Somos la totalidad de nuestros registros, incluido nuestro soma y nuestra vida total, somos el resultado del devenir de la historia del espíritu. En Europa, concretamente, actualizamos el proyecto de vida que trazaron los griegos. La conciencia del mundo está sometida a un movimiento constante. Nos hallamos en medio de un mundo que nos afecta globalmente, en el que los objetos pueden ser tema explícito o no. Husserl lucha por seguir entendiendo todo este proceso como la historia del yo trascendental.

¿Qué se entiende por «yo trascendental»? En relación con la actividad constituyente, Husserl habla de una subjetividad «anónima» como fundamento básico. ¿Qué sentido tiene esto? Dicha subjetividad está en cada

uno de nosotros, pero no coincide con la subjetividad consciente del individuo. No puedo decir quién ha creado una significación y cuándo la ha creado. Nos encontramos inmersos en un reino de esencias con su respectiva estructura intencional, entendemos las figuras geométricas, los números, las leyes, las palabras. Todo eso es un reino que nos ha sido dado. Lo recibimos, lo entendemos, lo transmitimos. La vida consciente se desarrolla en medio de todo ello, pero nunca abarca actualmente su totalidad. Todos y cada uno somos constituyentes, somos el sujeto del mundo, pero el mundo no empieza con ningún yo concreto. La actividad constitutiva se realiza a través de una sola unidad y simultánea pluralidad de yos trascendentales, que en el fondo son un único yo.

Debemos entender lo dicho en el sentido de que la actividad trascendental es la misma para todos los sujetos y, por tanto, no está afectada por la pluralidad de éstos. Una significación constitutiva es válida para todos y no cambia por el hecho de que la entienda éste o el otro. Cuando comprendemos algo participamos en el reino de lo trascendental, que no se reduce a los actos por los que uno u otro sujeto entiende. El acto de intencionalidad que está en mí, e incluso se constituye a través de mí, no coincide con mis vivencias individuales. Por tanto, en cada uno de nosotros puede distinguirse lo trascendental y lo empírico (individual). Ver un triángulo implica una esencia intencional que no se ve afectada por las dificultades o la facilidad con que yo la veo en mi condición de sujeto individual. Todos compartimos un mismo «mundo de la vida» en el que encontramos un conjunto ilimitado de vivencias evidentes.

Lo dicho nos lleva a comprender el problema de la *intersubjetividad*. Husserl desarrolla su método desde un enfoque monológico, pero en los últimos escritos quiere abrirlo a la intersubjetividad. En principio el yo que ejerce la actividad constituyente es el individual. El yo empírico, el trascendental y el puro son el mío propio. No obstante, el yo puro reviste cierta ambigüedad, pues constituye el ámbito de lo universal, que, en cuanto tal, es indiferente a la pluralidad de los sujetos. Si el yo individual constituye toda la esfera del yo puro, del trascendental y del empírico, o sea, si el yo individual constituye el mundo, no podemos menos de desembocar en una concepción parecida a la mónada leibniziana. Cada una de las mónadas leibnizianas despliega desde sí misma la totalidad del mundo, conoce el mundo entero bajo su perspectiva individual. Y el conocimiento de las otras

mónadas se produce también desde dentro de cada una. Las mónadas conocen a las otras desde la representación que llevan dentro de sí. Puesto que no tienen «ventanas», no ven directamente a las otras. Y el conocimiento indirecto, desde la representación interior, se debe a la acción armonizadora, coordinadora, de la mónada divina. Husserl recurre a la idea de la mónada y de la comunidad de las mónadas. Sin embargo, puesto que prescinde de la coordinación de la mónada divina, busca la conexión entre las mónadas en un doble plano: el del yo puro, que tiende a convertirse en absoluto y único para todos, y el de una cierta relación entre los sujetos empíricos. Cuando habla de que cada mónada es la comunidad de las mónadas, solo puede ofrecernos una variación importante de la teoría leibniziana si afirma que hay una única comunidad de mónadas, en la que cada individuo es una manera de aparecer esa misma comunidad.

En las *Meditaciones cartesianas* Husserl usa la idea de mónada para resaltar la individualidad de los sujetos. Pero a la vez afirma que las mónadas se armonizan en cuanto tienen un mundo común. Una de sus bases articulantes son los principios lógicos. Esgrime este mundo común para resolver la objeción del solipsismo. Sin embargo, prevalece la afirmación de que el otro se constituye mediante una intencionalidad por la que formamos el tú. En las *Meditaciones* aparece el «soma». Mi soma forma parte del mundo primordial. Cada individuo actúa directamente en su soma y a través de él se diferencia del mundo que tiene validez para todos. Pero a su vez el otro se hace presente en mi mundo propio a través de su soma. Se expresa y hace signos somáticos. El otro es extraño para mí y, sin embargo, yo lo interpreto como un yo afín, dotado de intencionalidad propia, que deduzco de su presencia expresiva. El otro, a través de sus formas de expresarse, delata un contenido más amplio que su mera presencia somática. El yo conoce el soma ajeno asimilándolo al propio. Husserl caracteriza esta forma de aprehensión del tú como «apresentación» o «apercepción analógica». Entiende también esta apercepción como un acto de «empatía», gracias a la cual captamos que el soma ajeno se comporta significativamente. También aplica el concepto de empatía a la comprensión del «mundo de la cultura». Un grupo cultural es comparable a un soma, que se expresa en los restos culturales. A través de la empatía quiere abrirse paso hacia una racionalidad universal. En el § 55 de *Meditaciones*, Husserl atribuye la comunidad al ser común de la naturaleza. Y así la presencia del otro a través

de su soma supone que la naturaleza en que se encuentra es común para él y para mí. Husserl considera la naturaleza común como si fuera un cuerpo físico universal, que el otro presencia desde su perspectiva.[29]

En *La crisis de las ciencias europeas* el tema de la intersubjetividad se desarrolla en el marco del «mundo de la vida» y de su devenir histórico. Según Husserl, el mundo en devenir es una unidad en la que el plural carece de sentido, pues todo plural presupone el horizonte en el que todo está interrelacionado. El mundo es el campo universal en el que están dispuestos nuestros actos, los actos por los que experimentamos, conocemos y actuamos. Entre los objetos del mundo encontramos también a los hombres; vivimos con ellos en el horizonte del mundo. Vivimos los unos con los otros en un mundo válido para todos. En la convivencia de los unos con los otros nos encontramos en una intercomunión recíproca dentro del mundo dado previamente. Además de valorar, proyectar y actuar en común, también podemos convertir en objeto temático el «nosotros», aunque siempre quede en el anonimato un resto no tematizado.[30]

Compartimos un inventario de cosas que son y todo un reino de ámbitos válidos, que se presuponen constantemente en el campo científico y el filosófico. El mundo es el suelo universal para cualquier objetividad. Hay un horizonte universal que está vigente para la conciencia despierta. El mundo es siempre para la comunidad de los hombres. Cada uno se sabe viviendo en el horizonte de sus congéneres y tiene distintos aspectos de las mismas cosas, siempre a partir de un sistema globalizador. Cada uno de los sujetos de la experiencia del mundo es un horizonte abierto e infinito de hombres que pueden encontrarla y conexionarse. ¿De qué manera los hombres son un sujeto unitario del mundo como horizonte universal? Puede encontrarse una respuesta de Husserl en las siguientes palabras:

> Los sujetos de la experiencia (del mundo) son para mí y cada uno de ellos es un horizonte abierto e infinito de hombres que posiblemente se encuentran, y que entran en una conexión actual conmigo y entre sí.[31]
>
> [...] Se trata de una realización global intencional multiescalonada de la subjetividad respectiva, pero no de la subjetividad aislada, sino del todo de la subjetividad mancomunada en el realizar.[32]

Y seguidamente habla de una unidad universal de síntesis por medio de la cual se lleva a cabo el universo objetual; esa unidad de síntesis es una «constitución intersubjetiva».

En la interpretación y discusión del tema de la intersubjetividad en Husserl acostumbra a resaltarse un antagonismo entre la afirmación de una intersubjetividad plena y la explicación última de esta intersubjetividad. Husserl —dicen muchos intérpretes, por ejemplo, Habermas— reconoce que el yo siempre está en el mundo compartiéndolo con los otros sujetos humanos, e incluso afirma que la significación se constituye intersubjetivamente. Objetan, sin embargo, que en definitiva el yo y las significaciones que él produce no se constituyen por la mediación con el otro yo, sino por una actividad solipsista en la que cada yo es constituyente por sí solo, aunque a la vez dirige intencionalmente la mirada a los otros yos y supone que ellos llevan a cabo una actividad de igual tipo. Echan de menos una actividad genuinamente mediadora, en la que el yo solo llegaría a la conciencia de sí y produciría una significación común en la medida en que el tú corresponde a la iniciativa del yo, y así se genera un mundo de significaciones común a los dos. Al razonar así tienden a ignorar el plano trascendental de Husserl y a situarse en un nivel de los sujetos empíricos, como si el plano fundamental en el que surge la intersubjetividad fuera aquel en el que dialogamos con los otros y llegamos a un acuerdo con ellos. En términos de Hannah Arendt, en ese ir y venir entre los sujetos dialogantes se constituiría el «entre» de la intersubjetividad. En esas maneras de enfocar el tema pasa desapercibido que dos sujetos solo se entienden si ambos usan una significación «idéntica». Esta constitución de lo idéntico es lo trascendental. De hecho, cuando dos personas no logran entenderse normalmente, una de ellas se queja diciendo: «No razona». Normalmente su queja no se cifra en que el otro «no habla». Frecuentemente decimos: «habla mucho, pero se va por las ramas». Cuando hablamos usamos significaciones ya constituidas, pero no su totalidad. Normalmente hablamos situándonos en un reino de significaciones idénticas que ya existen. Ninguna conversación puede partir de cero. Conversamos partiendo de un universo de significaciones existentes y las desplegamos. Esperamos el aplauso y el consenso de los demás cuando la figura discursiva que hemos usado, o bien cumple las normas de la racionalidad vigente, o bien nos parece digna de ser aceptada en el patrimonio de la racionalidad universal.

Esto significa para Husserl que el gran *ego* (trascendental) es lo mismo que el gran *interego* (trascendental). Todos y cada uno de nosotros somos el gran reino de las significaciones, que ya está constituido y sigue constituyéndose. Podemos discutir gracias al gran fondo de mundo común que cada uno de nosotros compartimos. La estructura de ese mundo es la misma para todos. Sin embargo, esa identidad, puesto que es dinámica, no impide la pluralidad de los sujetos empíricos. En medio de esa identidad se hace posible la pluralidad de los yos y la constitución de significaciones (con valor trascendental) relativas a ellos: yo, tú, nosotros, vosotros, ellos. Cada una de esas significaciones lleva inherente una peculiar significación noético-noemática.

Pero no se trata solamente de que el yo constituye las modalidades del otro y de los otros en las respectivas miradas intencionales. Husserl afirma explícitamente que la subjetividad solo en la intersubjetividad es lo que es, a saber, el yo que actúa constitutivamente. Cada yo está en la comunidad universal de los sujetos, se halla radicado en su mundo común y contribuye al desarrollo de la multiplicidad. Pero Husserl distingue entre una autoconsciencia individual y una autoconsciencia de la subjetividad trascendental, que constituye el mundo universalmente válido. Cada uno, como hombre que vive en el mundo, está ciego para la dimensión trascendental. Esta dimensión está cerrada en el anonimato e implica muchas intencionalidades inconscientes (por ejemplo, afectos reprimidos). Soy ego trascendental, pero no soy consciente de ello. Por la nueva orientación trascendental a través de la reflexión fenomenológica se me abre el horizonte de las realizaciones constituyentes en todas sus correlaciones (que ahora saco del anonimato). El reino de lo trascendental es un ámbito enlazado por todo un conjunto de relaciones, y como tal constituye la conexión de la intersubjetividad.

La conciencia del mundo que cada uno tiene es ya de antemano conciencia de un mismo mundo para todos. Sin embargo, antes de la *epokhé* hay separación por la localización de las almas en los somas. Por el contrario, en la *epokhé* queda una única conexión anímica, una conexión total de todas las almas. Para las almas en su esencialidad propia no existe ninguna escisión o separación recíproca. Todas las almas, añade Husserl, configuran una única unidad de intencionalidad en la recíproca implicación de las corrientes vitales de los sujetos particulares. El fenomenólogo, a

diferencia de su existencia en el mundo natural, está exclusivamente en la autoconsciencia trascendental. Por la reducción, los otros se convierten en implicaciones intencionales de mi vida intencional. Allí no hay más yo ni subjetividad que la referencia noética a los contenidos. Bajo este aspecto no hay más que un mundo y una actividad subjetiva, la constituyente de la significación, que coincide en todos los sujetos. Husserl debería exponer en forma más explícita la relación de ese fondo universal con la actividad de los sujetos empíricos. Sin duda esa correlación existe, de nuevo bajo la primacía de lo trascendental (ideal), que es el polo configurador del mundo de los sujetos reales.

Puesto que Husserl afirma la universalidad del «mundo de la vida», podría preguntarse si bajo las diversas culturas subyace una unidad. Por una parte, Husserl dice que las verdades de otras culturas no son las nuestras. Y, por otra parte, sostiene que el «mundo de la vida» posee una estructura general en medio de sus relatividades, por ejemplo, una cierta espacialidad y temporalidad. Las ciencias usan categorías existentes ya en el «mundo de la vida». A base de sus abstracciones constituyen una ciencia objetiva, que puede alcanzar una validez estrictamente universal. Pero había ya una base previa para ello en el «mundo de la vida».

Husserl esclarece la *tarea de la filosofía* en relación con la subjetividad trascendental. Desde su perspectiva, emparentada con el idealismo, la persona humana es un constante devenir a través de las creaciones intencionales. Su capacidad volitiva le lleva a configurar la unidad de una vida. La ciencia universal cumple la tarea de desarrollar la autonomía personal y de ampliar los límites de la humanidad. La aurora de una humanidad así entendida fue la filosofía griega. Gracias a ella hay una comunidad de generaciones que viven en una comunidad de espíritus a través de la historia. Descartes y el idealismo alemán son una modificación de esa misma trayectoria. Y la fenomenología de Husserl, cree él mismo, representa una nueva fase en la realización de la razón absoluta que llega a sí misma. Con la fenomenología comienza el descubrimiento de la intersubjetividad absoluta. Así la humanidad adquiere el sentido de la propia objetivación trascendental. Toda verdad creada a partir de la pura evidencia es verdad auténtica y es norma. A través de un idealizante proceso mental de formación de conceptos se crean verdades estrictas. En contraposición a las significaciones lingüísticas, que son vagas y fluidas, la significación lógica es

exacta y permanece idéntica consigo misma. El mundo que la subjetividad trascendental constituye es válido para la comunidad histórica, y puede ampliarse hasta crear una experiencia común en otras comunidades históricas, hasta crear una humanidad universal. Con ello se difunde una humanidad que, existiendo en la finitud, se proyecta vitalmente hacia el polo de la infinitud.

Este horizonte está anticipado en la filosofía griega, que diseña una ciencia del universo, una ciencia del todo del mundo y una ciencia de la totalidad del ente. La ciencia lleva aneja la idea de una multitud de tareas. En ella todo se convierte en material para la producción de idealidades de nivel superior. La confirmación fáctica aparece como una aproximación al lejano horizonte infinito en el que tiene vigencia la verdad en sí. Este horizonte se presenta como el sentido de lo que realmente es. En Grecia aparece un tipo de hombres que solo aspiran a la teoría y solo producen teoría. Nace allí la comunidad esencialmente nueva de los filósofos, de los científicos. Por la *epokhé* voluntaria de la praxis natural surge un nuevo tipo de praxis, que aspira a transformar la humanidad desde su raíz. Surge la pregunta de la verdad válida para todos y, de acuerdo con ello, nace la comunidad profesional de los filósofos y un movimiento comunitario que quiere difundir la formación.

La filosofía de Husserl está anclada bajo muchos aspectos en el idealismo alemán (Kant, Fichte, Hegel, Schelling). En conjunto tiende a restablecer la primacía ontológica de la idea, entendida como dinamismo constituyente de la subjetividad trascendental. Dada la intensidad de los parecidos, no podemos menos de preguntarnos: ¿en qué se cifra la originalidad de Husserl? Sin duda en su *método*. Arranca de lo dado y no lo invalida en ningún momento. Puesto que arranca de lo dado, no intenta deducir lo real a partir de lo ideal o de un absoluto, por ejemplo, a la manera de la idea hegeliana que en la naturaleza sale fuera de sí. Le basta con analizar lo que está dado. Por otra parte, la intencionalidad garantiza la objetividad y el sustrato intuitivo en el que se forjan los nóemas. Con ello se mantiene siempre la correlación entre lo ideal y lo real. La reducción de la existencia le permite poner de manifiesto el sustrato ideal como configurador de lo real. Y a la vez la reducción a las evidencias primarias lo conduce a moverse en el

horizonte de las ciencias, de tal manera que ha podido influir ampliamente en el método de éstas. Por todo ello, ha recuperado para el siglo XX la trayectoria histórica de la filosofía y ha intentado legitimar la antigua pretensión de que la filosofía es la ciencia primera, que está en el fondo de las demás ciencias.

2. MAX SCHELER

FENOMENOLOGÍA DE LOS SENTIMIENTOS

Vida y obras

Max Scheler nació el 22 de agosto de 1874 en Múnich y murió el 19 de mayo de 1928 en Frankfurt. Su madre pertenecía a una familia judía de Múnich. En 1899 recibió el bautismo católico. A partir de 1894-1895 estudió filosofía y psicología en su ciudad natal. Tuvo entre sus profesores a Theodor Lipps. Asistió también a clases de medicina. Luego cursó en Berlín estudios de filosofía y sociología. Entre sus profesores estaban Wilhelm Dilthey y Georg Simmel. Intentó doctorarse con Richard Avenarius en Zúrich, pero, a la muerte de éste, se trasladó a Jena. Allí se doctoró bajo la dirección de Eugen Eucken en 1897. Siguió estudiando en Heidelberg, aunque regresó a Jena para presentar su habilitación. En esta ciudad impartió docencia hasta 1905 como profesor no titular.

Inicialmente estuvo influido por Kant, Nietzsche, Bergson y Husserl. Trasladado a Múnich, entra en contacto con los fenomenólogos de esta ciudad. Desarrolla su propia posición y pasa a ser el fenomenólogo más importante después de Husserl. En 1909 abandona Múnich y continúa su investigación en Gotinga y Berlín, donde ejerce su docencia libre. En 1913 aparece la obra, denominada en su tercera edición *Wesen und Formen der Sympathie* (Esencia y formas de la simpatía), que inicialmente llevaba el título de *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* (Sobre la fenomenología y la teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio); entre 1913 y 1916 aparecen las dos partes de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (El

formalismo en la ética y la ética material de los valores; ed. trad., *Ética. Un nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*). Durante la guerra escribe sobre temas relativos al análisis de la situación de la época. No participa en la guerra por razones de salud. En cambio, asume la tarea de impartir conferencias en Suiza y Holanda por encargo del Ministerio de Asuntos Exteriores. En 1918 es nombrado director del nuevo Instituto de Ciencias Sociales en Colonia. Allí ocupa también el puesto de profesor de filosofía y sociología de la universidad. En el periodo de posguerra se centra en la política educativa. En 1921, Scheler publica *Vom Ewigen im Menschen* (De lo eterno en el hombre). A partir de esta fecha desarrolla la sociología del saber y la antropología filosófica.

En 1923, bajo la embestida de vivencias personales, se aparta de la Iglesia católica, a la que antes se había convertido y cuyos sacramentos había recibido con toda publicidad en la Pascua de Resurrección de 1916, y declara que nunca se ha sentido católico; da un viraje radical a su punto de partida, considerando ahora el impulso e instinto vital como lo más originario y lo más poderoso, incluso en el hombre; admite la originaria impotencia del espíritu y de lo ideal, aun en la vida histórica y social, frente a la prepotencia de los instintos, de la sangre, de la economía y la política; ve lo demoníaco explayándose en un poder cósmico al que también lo divino está uncido, y desarrolla un panteísmo evolucionista, en el que el Dios bueno aparece solo al final del proceso cósmico; la historia y el proceso cósmico, en general, serían el largo camino que debe recorrerse para que el ideal y la luz venzan sobre la angustia y el error, y el espíritu sobre el antiespíritu. En 1926 aparece *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Las formas del saber y la sociedad) y en 1928 se publica *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (El puesto del hombre en el cosmos). En ese mismo año es invitado a impartir docencia en la Universidad de Frankfurt, pero muere a las pocas semanas de iniciar sus lecciones.

Aplicación del método fenomenológico

Max Scheler comparte con Husserl sobre todo la «reducción de la existencia» como medio de llegar a percibir directamente las esencias ideales (intuición esencial). Sin embargo, el contenido al que aplica la

fenomenología está tomado del vitalismo (posición central de lo emocional), del idealismo alemán y del cristianismo. Para Scheler, la realidad no se nos da por el conocimiento sensible o por el intelectual; más bien, experimentamos lo real como una resistencia. Ser real equivale a ofrecer una resistencia. En consecuencia, prescindir de la existencia o de la realidad equivale a poner entre paréntesis lo voluntario o pulsional. Los impulsos vienen de la esfera vital, de los objetos del entorno. Al prescindir de esa dimensión el espíritu queda liberado para conocer las cosas en su esencia pura. De esa manera el espíritu puede fluir entre esencias ideales. En Scheler el concepto de *reducción existencial* va vinculado a la distinción entre esencia y existencia. La existencia real se presenta en la vivencia como una resistencia frente a los actos de voluntad. Por el saber participamos de la esencia de otra persona, sin que influyamos en ella. La esencia puede ser inmanente a la conciencia. En cambio, la existencia nunca puede estar en la mente, siempre es trascendente a ella. Scheler objeta tanto al realismo como al idealismo que consideran inseparables la esencia y la existencia. El idealismo, por afirmar la inmanencia de la esencia, afirma la de la existencia. Y el realista, con su afirmación de la trascendencia de la existencia, afirma también la trascendencia de la esencia. Mediante la reducción de la existencia, Scheler desarrolla un análisis esencial de las relaciones afectivas que se dan entre los hombres.

Obras

Gesammelte Werke, 15 vols., ed. por M. Scheler, continuada por M. S. Frings, Berna-Bonn, Bouvier, 1954-1998; *Philosophische Weltanschauung,* Bonn, Cohen, 1929; *Vom Umsturz der Werte*, Berna-Múnich, Francke, 1972. **Obras en cast.:** *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, ^{2}1936; Buenos Aires, Losada, ^{17}1982; *De lo eterno en el hombre: la esencia y los atributos de Dios*, trad. de J. Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1940; *Ética. Un nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 2 vols., trad. de H. Rodríguez Sanz, Madrid, Revista de Occidente, 1941; *Esencia y formas de la simpatía*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, Losada, 1950, ^{3}1957; *Conocimiento y trabajo*, trad. de N. Fortuny,

Buenos Aires, Nova, 1969 (segunda parte); *Sociología del saber*, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935; Buenos Aires, Siglo XX, 1973; *El puesto del hombre en el cosmos* y *La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, introd. por W. Henckmann, trad. de V. Gómez, Barcelona, Alba, 2000; *El resentimiento en la moral*, trad. de J. Gaos, Madrid, Espasa-Calpe, 1938, 1944.

Bibliografía

CH. BERMES, W. HENCKMANN y H. LEONARDY (eds.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 2003; E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* vol. 3, Barcelona, Herder, 1989, págs. 407-441; M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler,* 2 vols., París, PUF, 1959; R. GABÁS, «La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger», en *Enrahonar* 34, 2002, págs. 31-46; J. GEYSER, *Schelers Phänomenologie der Religion*, Friburgo, Herder, 1924; P. GOOD, *Max Scheler: eine Einführung*, Düsseldorf, Parerga-Verl., 1998; D. GUTIÉRREZ RAMOS, *Metafísica de la persona en Max Scheler: 1874-1928*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1979; W. HENCKMANN, *Max Scheler,* Múnich, Beek, 1998; J. HESSEN, *Max Scheler*, Essen, Chamier, 1948; D. VON HILDEBRAND, «Max Scheler als Ethiker. Schelers Stellung zur katholischen Gedankenwelt. Scheler als Persönlichkeit», en *Zeitliches im Lichte des Ewigen,* Ratisbona, Habbel, 1932, págs. 315-387; K. LENK, *Von der Ohnmacht des Geistes*, Tubinga, Hofer, 1958; W. MADER, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1980; J. LLAMBÍAS DE ACEBEDO, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Buenos Aires, Nova, 1966; L. MARTÍN SANTOS, *Max Scheler: crítica de un resentimiento*, Madrid, Akal, 1981; J. ORTEGA Y GASSET, *Kant-Hegel-Scheler*, Madrid, Alianza, 1983; A. PINTOR RAMOS, *Max Scheler: 1874-1928*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; W. STEGMüLLER, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Buenos Aires, Nova, 1967, págs. 143-183 (cap. III: «Fenomenología aplicada: Max Scheler»); M. A. SUANCES MARCOS, *Max Scheler. Principios de una ética personalista,* Barcelona, Herder, 1976; J. M. VEGAS, *Introducción al pensamiento de Max Scheler*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1992.

LA FENOMENOLOGÍA DE LOS VALORES

Los valores

El primer logro filosófico de Scheler es el descubrimiento del reino de los valores. Los valores son, según él, algo peculiar, no idéntico con las cosas, ni con el simple «ser» natural de los «bienes», ni tampoco con los actos psíquicos, que por sí mismos no acusan más que el fáctico querer y desear o las puras disposiciones naturales y maneras temperamentales o de carácter del hombre.

Los valores son «cualidades» de un orden especial, que descansan en sí mismas, se justifican también por sí mismas, simplemente por su contenido. Basta dirigir a ellas la mirada para ver al punto lo que son. El que es ciego para el valor no las ve; pero esto es debido solo a su anormalidad. La intuición fenomenológica de esencia se convierte en Scheler en intuición de valor. Así nace la «ética material de valores», en la que la fenomenología ha dado acaso sus mejores frutos. Scheler objeta a Kant que con su formalismo ha pasado por alto precisamente el contenido de valor de lo moralmente bueno; una acción no es moralmente valiosa por poder convertirse en ley universal, sino al revés, por ser valiosa puede convertirse en una ley general. Los valores tienen un carácter objetivo. Algo no es valioso porque es amado, sino, al contrario, es amado porque muestra un valor en un acto intencional. Valores como «justo», «bondadoso», «noble» tienen que explicarse en sus diferencias. Sin diferenciar los valores no podríamos evitar la caída en el fariseísmo. Kant, con su concepto del deber, ignoró también el verdadero carácter de la moral. Los valores no necesitan obedecer a un imperativo, atraen por sí mismos al hombre. El hombre no es tan malo que necesite de un imperativo categórico. No está solicitado solo por el mal, sino también por el bien.

El hombre posee una capacidad de «sentimiento» para lo valioso. Scheler no es un intelectualista en la ética, como lo es Kant, y como lo es también algún que otro escolástico, que llega a ver un silogismo en la decisión de la conciencia moral. Scheler representa una ética «emocional», y por esta parte es un antípoda de Kant; aunque no del todo, pues su sentimiento de valor no

es menos objetivo que la razón práctica en Kant. El sentimiento de valor de Scheler nada tiene que ver con aquellos estados subjetivos del alma que en la psicología son tratados como placer y displacer; es más bien un acto intencional, que «barrunta» los valores, y los barrunta precisamente en su objetividad. Esta captación del valor es la que traduce él con el término «sentimiento de valor» *(Wertfühlen)*.

Por ello se le revela también a Scheler como insostenible la «posición» o creación de valores en el relativismo de Nietzsche, que pretende introducir «nuevos» valores. Ya en 1901 había escrito Alois Riehl contra Nietzsche:

> Los valores no se inventan, ni se acuñan de nuevo, mediante una transmutación de valores; son simplemente descubiertos, y lo mismo que las estrellas en el cielo, también ellos van apareciendo, con el progreso de la cultura, en el ámbito visual del hombre. No son valores antiguos; no son valores nuevos; son los valores.

De igual modo rechaza Scheler el «relativismo» del valor y atribuye a su sentimiento de valor la misma objetividad que compete al pensamiento lógico. Hay una «lógica del corazón», como dijera Pascal; aquel «orden del corazón» que llevó también a san Agustín a evaluar el mundo con objetiva seguridad, a sentirse inquieto y a buscar, hasta que su corazón descansara en Dios, el *bonum omnis boni.* Al valor objetivo corresponde, pues, una aprehensión del valor igualmente objetiva, según la ley de correlación entre objeto y acto que Scheler ha formulado. Basado en esa ley, establece esta distinción: las cosas sensibles son percibidas, los conceptos son pensados, los valores son sentidos. A la luz de esta distinción se hace evidente que un espíritu totalmente sumido en la mentalidad técnico-materialista puede ser ciego para el valor. Según Scheler hay toda una esfera de valores en sí. En la cúspide están los personales. Su conocimiento se relaciona con la dimensión emocional. Los valores son tanto más altos cuanto más duraderos, cuanto menos se fundan en otros, cuanto menos se dividen por la participación de otros (por ejemplo, las obras de arte), cuanto más perfecta es su satisfacción.

Las emociones

El interés de Scheler por el sentimiento de valor no es meramente ético; está dentro del contexto más amplio de su filosofía de las emociones. A esta rama de la filosofía asigna Scheler el estudio de aquellas leyes de sentido que rigen la vida emocional. Concretamente, el estudio de la esencia y de las diferentes *formas de simpatía*, de amor y odio, de vergüenza, de temor y angustia y de honor. En la obra más extensa, *Esencia y formas de la simpatía*, el autor solo pudo tratar detenidamente las tres primeras. En esta obra Scheler ofrece una psicología descriptiva y genética de los fenómenos de la simpatía y formas del amor en la vida individual del hombre; y, al mirarlo en sus relaciones con el yo ajeno y con las más diversas formas comunitarias, estudia además su sentido ético, persigue las repercusiones de las «formas de ánimo» o talantes humanos en la historia de las distintas culturas, y acomete un concienzudo análisis crítico de las diversas teorías filosóficas que han tratado de establecer el significado íntimo y originario de los sentimientos de simpatía, sintonía de alma y amor (ético, sexual, humano). El libro contiene multitud de finas observaciones psicológicas que han brindado no pocas motivaciones a la psicología profunda y han ejercido un fuerte influjo aun en otros terrenos. En Scheler, la «inclinación» o tendencia natural es algo más extenso y de mayor entidad que en Kant, quien se redujo a incluirla en el grupo de las facultades apetitivas inferiores y, con ello, la descartó del orden moral.

Los sentimientos de simpatía

El interés de Scheler por el sentimiento de simpatía rebasa lo puramente ético y psicológico; en ese sentimiento descubre también una dimensión metafísica. Los fenómenos de simpatía son fenómenos primarios, en parte, de lo vital psíquico, y, en parte, de lo noético espiritual de la vida. En tal sentido, constituyen factores metafísicos de primer orden. Para sostener esta doctrina se apoya en Platón (*Banquete* y *Fedro*), san Agustín, santo Tomás, Bruno, Spinoza, Hegel, Baader, Schopenhauer, Hartmann, Bergson, Driesch, Becher, todos los cuales «realizaron intentos para descubrir en el amor y la simpatía funciones de cierta naturaleza, que nos acercan al fondo mismo de las cosas, o también conatos para deducir, a base de la existencia y esencia de esos sentimientos, ciertas conclusiones tocantes a la unidad y condición del

fundamento del ser cósmico. Por diferente que fuera la orientación metafísica de sus teorías sobre la simpatía y el amor, de tipo teístico, panteístico, pandemonístico o panenteístico, siempre concibieron no obstante esos sentimientos según el espíritu de aquellos versos de F. Schiller: "Lo que el ancho círculo habita rinda pleitesía a la simpatía. Ella nos conduce a las estrellas, donde lo desconocido mora"».

En el análisis de los sentimientos de simpatía, Scheler distingue diferencias esenciales. La *compasión* presupone el conocimiento del dolor de otro, aunque se puede conocer el dolor de otro sin tener compasión. En ella no nos limitamos a tener noticia del dolor ajeno. Más bien, la compasión está dirigida intencionalmente al sentimiento ajeno. Es un padecer con el dolor del otro. Constituye una unidad diferente el *sentir juntamente*. Se trata de un acto en el que dos personas sufren por un motivo, por ejemplo, a causa de una desgracia que se ha precipitado sobre alguien querido por ambas. Las dos personas saben el hecho de que sienten juntas, pero no dirigen la mirada al sentimiento de la otra. El «sentir juntamente» constituye una unidad específica, que no puede dividirse en el sentir del uno y en el sentir del otro. En cambio, no se da un «gozar juntamente» o un «doler juntamente». El *amor* hace manifiesto el valor del otro (el núcleo espiritual del otro) y su alteridad, el carácter singular e infranqueable de su esfera íntima. Por tanto, el amor no equivale a sentirse «uno», pues en él se nos muestra el otro precisamente como distinto. A diferencia de los sentimientos mencionados, el *contagio psíquico* se caracteriza por su falta de intencionalidad. Es una transmisión de estados ajenos de sentimiento sin presuponer ningún saber de la vida ajena. Se da en las grandes vibraciones de la masa y en la formación de la opinión pública. En los momentos culminantes del contagio desaparecen los límites entre el yo propio y el del otro. Además de los fenómenos de masas, eso se produce en la hipnosis y en el acto sexual. En la formación de la masa absoluta como preparación de la guerra, Scheler ve un proceso simultáneo de heroización y atontamiento del individuo, que olvida su singularidad espiritual.

La persona

La doctrina de Scheler sobre las formas del amor constituye una parte esencial de su filosofía de la persona humana. Scheler no pone el ser personal del hombre en la subsistencia metafísica, que los antiguos llamaron «hipóstasis», porque entonces sería el hombre una cosa entre las cosas. Tampoco coincide con la suma de actos psíquicos, pues eso no es más que un medio de que se sirve la persona. También se han de distinguir del ser personal el «yo» y el «carácter», como cosas hechas y conclusas. Lo que hace persona a la persona son los valores. La persona es algo siempre actuante, un acto no sometido a la determinación causal, ni por parte de la masa hereditaria, ni del carácter, ni del mundo circundante; aprehende en libertad el mundo de lo valioso y configura así al hombre en su valor supremo, justamente como persona. Las personas no «son», «se hacen», al hacer efectivos los valores. La persona solo existe en la realización de los actos, pero no se agota en ninguno de ellos. Realiza los actos en el tiempo y, sin embargo, es superior a él. La persona puede ser valorada bajo las modalidades de héroe, caudillo, artista, genio o santo. El obrar personal es en el fondo un amar, correspondientemente al orden interno del corazón, y este amor, en cuanto participación del mundo de los valores, es en último término participación de la persona primitiva y originaria, que es Dios. Puesto que en la cumbre de los valores se hallan los personales, también el grado de individuación está en la cima axiológica. La persona en cuanto tal es individual y no puede repetirse.

Este *personalismo* es una pieza fundamental de la doctrina de Scheler sobre el puesto del hombre en el cosmos. El hombre tiene un sentimiento de valor y un saber de esencia. En eso consiste el «espíritu», y eso lo distingue del animal.

También el animal posee «intelecto», entendido como cálculo reflexivo, orientado hacia un objeto, y como astucia. Pero el animal no tiene interés alguno ni por la verdad ni por los valores. Merced al espíritu, que intuye esencias y valores, el hombre se levanta sobre el apremio y las apetencias del momento y considera el «en sí» del ser y del deber.

> Quien, por tanto, niega al hombre la inteligencia del a priori (conocimiento de esencia), le convierte, sin saberlo, en bruto.[33]

El espíritu hace al hombre libre del cosmos al ligarlo a la esfera ideal de las verdades y los valores. El animal queda siempre uncido a su modo circundante, y sirve exclusivamente a sus instintos naturales, *hic et nunc*. Es una simple porción de existencia, como cualquier otro existente. El hombre no es simplemente un existente; es para sí mismo su tarea, solo así «se hace», y se hace hombre precisamente al hacerse y ser libre del cosmos; se hace «espíritu», dice Scheler; «se hace ser racional», dijo Kant; «existe», dirá la filosofía de la existencia, que recoge directamente de Scheler la concepción personalista del hombre.

Impulso y espíritu

No quiere esto decir que Scheler haya sobrevalorado el espíritu; muy al contrario, es suya una célebre teoría, que caracteriza su periodo posterior, cuya sustancia es precisamente la *impotencia del espíritu;* teoría que recogerá luego N. Hartmann. El espíritu, según Scheler, actúa en la historia y en la sociedad tanto más difícilmente cuanto más puro es. El grado de realizabilidad del espíritu está en dependencia de factores no espirituales: los instintos fundamentales del hombre (instinto de propia conservación, instinto de poder, instinto sexual), las «circunstancias» políticas, económicas, geográficas, geopolíticas, las condiciones de población, los movimientos de expansión y mezcla de razas. Con todo esto, el espíritu pierde. Gana, es verdad, por otra parte, puesto que la pujanza y las dotes peculiares de cada alma vital prestan su propio *élan* al espíritu; pero frente a la impetuosidad loca y el peso retardante de los estratos ínfimos del ser, el espíritu se encuentra desarmado, «impotente». Tiene que ser «potenciado» por ellos, si quiere ser vida. No puede, por tanto, transformar a su gusto los factores reales, éstos siguen su causalidad propia, puramente instintiva, ciega para los contenidos de sentido. El espíritu puede lograr sus fines cuando incorpora a sus concepciones lo material y todos los impulsos vitales, para lograr sus objetivos con la ayuda de éstos, sin que pueda nunca prescindir de ellos, pues constituyen su base, su medio y la fuente de donde mana su fuerza. Scheler denomina mundo del «impulso» *(Drang)* a toda esa serie de estratos subyacentes al mundo del espíritu. Este concepto de «impulso», lo

mismo que el otro concepto complementario de espíritu, se explaya en una magnitud cósmica metafísica.

Mundo y Dios

En todo el proceso cósmico, según Scheler, están repartidos los dos elementos: *impulso* y *espíritu*. En todas partes se da la polaridad de naturaleza e idea, fuente de fuerza demoníaca y de orden puro, tinieblas y luz. Pero si bien el espíritu tiene que ser «alimentado» y «potenciado» por los estratos vitales, es, sin embargo, el espíritu «el que da sentido a la tierra, al mundo mismo».[34] ¿No sería esto una prueba de que la idea es en definitiva más fuerte que el impulso? Tenemos de nuevo al espíritu imprimiendo, lo mismo que la idea de Hegel, su sentido y su rumbo al acontecer mundano hacia un fin ideal. Este término de perfección se llama Dios. Impulso y espíritu son a la par atributos de lo divino. En el proceso de esclarecimiento del impulso hacia el espíritu se esclarece lo divino mismo. Lo divino en Dios «se esencia» *(west)* primero en el fondo de la naturaleza universal; después se despliega cada vez más vigorosamente, hasta manifestarse por último en toda su pureza; el proceso del mundo alcanza entonces su término de perfección. Un estadio de este proceso es el hombre.

> El hombre, esa breve pausa en la potente duración temporal de la evolución universal, tiene su significado dentro de la expresión evolutiva de la deidad misma. Su historia no es mero espectáculo para un observador y juez eterno, perfecto, divino; está inserta y entrelazada con el devenir de la deidad misma.[35]

Es exacto decir que Dios es infinitamente bueno, sabio y poderoso, pero eso es solo verdadero dicho del Dios acabado, al final de los tiempos. Mientras lo divino-humano está aún en marcha, mantienen trágica lucha entre sí luz y tinieblas. Böhme, Baader, Schelling y Hegel preceden e inspiran aquí a Scheler. Después de él, también Heidegger parece echar por el mismo camino, cuando, dando un salto hacia atrás, más allá del mismo ser, inquiere un fundamento del todo originario, a partir del cual todo absolutamente se

«des-vela» y aclara en el curso de un proceso temporal, incluso las esencias eternas y Dios.

Scheler y Heidegger

Scheler tuvo tiempo todavía de leer *Ser y tiempo* de Heidegger, que a su vez leyó los escritos de aquél. Recibió con críticas la afirmación de que la *angustia* es la afección originaria del hombre, y quiso explicar su poder en Occidente por influjo del judaísmo y del cristianismo. Cree que Heidegger da un salto desde una determinada cultura a la ontología. Y el autor de *Ser y tiempo* objeta a Scheler que en él queda todavía una ontología al estilo de la metafísica tradicional, en la que lo que es está dado ya siempre. A primera vista los separa abismalmente la concepción opuesta de la función de los sentimientos en la apertura del mundo. Heidegger entiende las afecciones como una *manifestación de la temporalidad* que acontece. Por el contrario, los sentimientos en Scheler van dirigidos a *estratos ontológicos* que no se agotan en la temporalidad. No obstante, el último Scheler muestra una posición muy mitigada en la concepción de las esencias, pues afirma que las ideas humanas son engendradas por el espíritu humano, y están motivadas en cada caso por la situación conjunta de los impulsos, tendencias e intereses de la época. En cualquier caso, queda la diferencia decisiva de que Scheler mantiene la intencionalidad husserliana, mientras que Heidegger dejará atrás el esquema sujeto-objeto. En Scheler el sentimiento fundamental por el que se abre el mundo es el *amor*, que a su juicio es mucho más originario que la angustia. El amor es el interés por aprehender las cosas en su forma de ser. Todo conocimiento es un acto de amor en cuanto percibe cómo son las cosas y abre su manera de ser. El amor es una entrega al ser que ha de conocerse. En el escrito *El resentimiento en la moral*, [36] Scheler se opone a Nietzsche, que explica la ética cristiana por su radicación en el suelo del resentimiento. El amor cristiano, piensa Scheler, tiene una fuerza descendente que lo lleva a derramarse por sus propias exigencias. Se dirige a lo enfermo no por avidez de lo débil, sino como un efluvio de su propio dinamismo vital.

Max Scheler ha sido un punto de referencia constante en la filosofía del siglo XX. Influyó en el personalismo cristiano, en el existencialismo y en la lucha contra el relativismo de los valores. Por otra parte, intentó hacer compatible la defensa de los valores con una visión dinámica del mundo.

3. MARTIN HEIDEGGER

Caminos hacia el ser

Vida y obras

Martin Heidegger, que nació el 26 de septiembre de 1889 y murió el 26 de mayo de 1976, creció en Messkirch, donde su padre, Friedrich Heidegger, ejercía el oficio de tonelero y sacristán. La clase alta de Messkirch pertenecía al grupo de los «viejos católicos». Los Heidegger eran católicos romanos, confesión arraigada entre las clases inferiores, que sufrían el desprecio de los «viejos católicos». La familia de Heidegger no era pobre, pero carecía de medios para pagar los estudios de sus hijos. El párroco de la localidad, Camillo Brondhuber, propuso a los padres que su dotado hijo fuera enviado al seminario católico de Constanza, donde era profesor Konrad Gröber, después arzobispo de Friburgo, el cual, en 1907, regaló a M. Heidegger la tesis de Franz Brentano *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles* (Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles). Por mediación de Brondhuber y Gröber, Martin obtuvo una beca. Los seminaristas vivían internos en la Konradhaus (casa de Konrado) y asistían a clases en el instituto. Martin Heidegger permaneció allí de 1903 a 1906. En el otoño de este año pasó al seminario arzobispal de San Jorge en Friburgo; la enseñanza se impartía en el instituto «Bertold». Sus patrocinadores le proporcionaron la beca de Erliner, fundada en el siglo XVI por Christoph Erliner, teólogo de Messkirch. Martin se proponía entrar en la Compañía de Jesús cuando acabara el bachillerato.

El 30 de septiembre de 1909 ingresa en el noviciado de la Compañía de Jesús junto a Feldkirch en Voralberg. Dos semanas más tarde es enviado a casa por razones de salud (molestias de corazón). Solicitó entonces la

admisión en el teologado de Friburgo. Cursó allí estudios de teología y filosofía de 1909 a 1911. Le produjo especial impacto el profesor Carl Braig, teólogo del movimiento antimodernista, que se proponía desenmascarar los falsos presupuestos de la conciencia moderna. Insistía, por ejemplo, en que la autonomía del sujeto se había convertido en una prisión construida por él mismo, e igualmente en que la civilización moderna había perdido la veneración «por el misterio inagotable de una realidad que nos envuelve». [37] Ningún Kant, decía, cambiará la ley que manda al hombre regirse por las cosas. Martin Heidegger se inscribió en un círculo antimodernista, llamado «Gralsbund». Los antimodernistas del sur de Alemania tomaron como figura señera a Abraham a Sancta Clara (n. 1644), que predicaba contra el lujo, contra la codicia judía de los intereses y a favor de las clases sencillas. Decía, por ejemplo: no todo el que ha nacido bajo un techo de paja tiene paja en la cabeza. En agosto de 1910 se inauguró un monumento a este personaje en Kreenhainstetten, su patria natal. Martin Heidegger escribió un relato de esta fiesta en el *Allgemeine Rundschau*, un semanario católico de Múnich. En esta época escribió otros artículos antimodernistas en diversas revistas católicas.

En 1911 se dejan sentir de nuevo los trastornos cardíacos. Por indicación del médico del seminario, Martin es enviado a Messkirch para pasar allí algunas semanas en reposo total. Al final Heidegger interrumpe los estudios de teología y se inscribe en la facultad de ciencias naturales en Friburgo, pero continúa a la vez sus estudios filosóficos. El 26 de julio de 1913 obtiene el doctorado en filosofía con la tesis «Die Lehre vom Urteil im Psychologismus» (La teoría del juicio en el psicologismo), bajo la dirección de Arthur Schneider, catedrático de filosofía católica. Entre tanto había estudiado las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que influyeron en la tesis doctoral. En ella comparte en concreto el carácter supratemporal del contenido lógico del pensamiento. En la tesis doctoral también investiga la negación en el juicio; su significación es que no se da algo determinado. A partir del «no» puede abstraerse una nada meramente pensada. La nada no existe en la realidad. Al trasladarse Schneider, su director de tesis, a Estrasburgo, Heidegger abriga la esperanza de sustituirlo en su cátedra de filosofía católica. Esta esperanza se verá defraudada en 1916. Por otra parte, la beca que la fundación en honor de santo Tomás de Aquino, creada por la

familia Schötzler, le había concedido en 1913 implicaba la obligación de estudiar la filosofía cristiana. Martin Heidegger recibió esa beca, dotada con 1000 marcos semestrales, hasta el verano de 1916.

Entre tanto estalla la guerra. Heidegger se alista el 10 de octubre de 1914, pero es enviado a la reserva por las dolencias cardíacas. Puede, por tanto, seguir trabajando en la habilitación. Después de la tesis doctoral se propuso investigar la esencia del concepto de número. Bajo la pauta de Heinrich Finke, centró su preocupación en el *Tractatus de modis significandi seu Grammatica speculativa*, escrito atribuido entonces a Juan Duns Escoto (1266-1308). El autor en realidad había sido Tomás de Erfurt, de la escuela escotista. Dentro de la trayectoria del pensamiento de Escoto, la obra en cuestión pone de manifiesto la distancia entre el pensamiento y la realidad; entre ambos, afirma, hay una relación de analogía, lo mismo que entre Dios y el mundo. Heidegger encuentra en Escoto un antecedente de Husserl, pues aquél distingue entre la primera intención (la dirigida al objeto) y la segunda intención (el pensamiento que dirige la mirada a sí mismo y a sus contenidos).[38] El análisis de Heidegger recorre los trascendentales del supuesto Duns Escoto (ente, uno, verdadero, bueno), con especial atención al uno. En relación con la *haecceitas* de Duns Escoto, esto es, con la característica por la que las cosas son esto que está aquí, Heidegger formula la afirmación de que lo realmente existente es un ente individual. Las cosas de por sí son puras singularidades, pero nuestro pensamiento proyecta el ente en un medio homogéneo (lo universal, lo numerable). Por ejemplo, en la serie de los números las cosas contadas (mesas, hombres...) no tienen la propiedad de ser primera, segunda, etcétera. En general las cosas son mucho más que lo expresado en el medio homogéneo de los conceptos. De aquí saca Heidegger para todo el curso de su pensamiento la conclusión de que el lenguaje adecuado a la filosofía no es el unívoco de la lógica, sino el lenguaje hablado en su historicidad y variedad de significaciones.[39] La habilitación se titulaba *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (La teoría de las categorías y de la significación en Duns Escoto). Heidegger la terminó en la primavera de 1915. Concluyó la habilitación con la lección «Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft» (El concepto de tiempo en la ciencia histórica).

Después de la habilitación es reclamado para el servicio militar, aparecen de nuevo las dolencias cardíacas y es asignado a un puesto de censura postal en Friburgo. Realizó esta tarea hasta principios de 1918; luego se incorporó al cuerpo de meteorólogos. En el verano de 1916 conoció a Elfriede Petri, que había de ser más tarde su mujer. Elfriede, hija de un alto oficial prusiano, era estudiante de economía política en la Universidad de Friburgo. Martin y Elfriede contrajeron matrimonio en marzo de 1917. Al nacer el primer hijo (Jörg) año y medio más tarde, los padres declaran que no están en condiciones de cumplir la promesa de educar a los hijos en el catolicismo. Por otra parte, a finales de 1918 esgrimía el espíritu histórico vivo, encontrado en Hegel y luego en Dilthey, como motivo para no aceptar el sistema del catolicismo. Husserl, en una carta a Rudolf Otto de principios de 1919, da por obvio que Heidegger es protestante.

La relación de Heidegger con Husserl se afianza en el invierno de 1917-1918. Aquél llena el vacío que se produce cuando Edith Stein deja su puesto de asistente personal de Husserl. Heidegger fue asistente de Husserl y *Privatdozent* de 1918 a 1923. Las primeras lecciones de posguerra en 1919 llevan el título *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Aborda allí la experiencia de la realidad antes de organizarla en la actitud de la ciencia. En torno a ella ha de desarrollarse la idea de la filosofía como ciencia originaria. Quiere descubrir un ámbito previo a la separación entre la ciencia, la valoración y la concepción del mundo. Acuña las significaciones «mundano» y «mundea» para designar lo dado inmediatamente en el entorno, antes de la descomposición en elementos analizables; por ejemplo, la cátedra del profesor es vivida inmediatamente como «cátedra» y secundariamente como más o menos alta, más o menos consistente. La cátedra «mundea» porque congrega todo un mundo. En la actitud científica hacemos que desaparezca la significatividad primaria, lo relativo al mundo circundante. Heidegger dice que esa actitud «despoja de vida» *(entlebt)*, y con ello la vivencia se convierte en un sujeto al que se contraponen objetos. Más tarde tomará de Lukács el término «cosificar». Mediante la actitud teórica, las ciencias han convertido la vida en un entramado utilitario. Al mismo tiempo impugna el irracionalismo, que busca refugio en la oscuridad como lugar de alivio de la vida racionalizada. El filósofo ha de saber soportar la frialdad de la problematicidad absoluta. A Heidegger le gusta resaltar el misterio inherente al hecho de que se da algo.

[40] Da la denominación de «algo premundano» a lo que en la vivencia revela su presencia admirable. La teoría expolia de la experiencia originaria de la admiración.

Desde 1919 Heidegger se aleja del catolicismo, lo mismo que de cualquier soporte metafísico de la existencia y del mundo, para concentrarse en la «vida fáctica». Sin embargo, a partir de los años veinte aborda ampliamente la fenomenología de la religión. Toma pie de los textos en los que san Pablo habla de la incertidumbre de la *parusía*, e insiste en que cualquier instante es el momento de la decisión, para deshacer las certezas religiosas o metafísicas. Y se muestra solidario de la teología dialéctica de Karl Barth en sus ataques a los mundos culturales, entendidos como un reflejo de verdades y valores eternos en los que nuestra existencia pueda ponerse al abrigo. La única realidad genuina es la vida misma, la vida fáctica, sin ningún escudo teológico o metafísico que la proteja. Más que la cuestión de los principios o del principio interesa a Heidegger lo que convierte a cada uno en iniciador de su vida. En relación con esta temática revisten especial interés las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922 en torno al tema «Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles». Allí anticipa dos conceptos centrales de *Ser y tiempo*, el de «cuidado» *(Sorge)* y el de «caída» o huida (en este momento usa el término «ruinancia»). En el intento de realizarnos a nosotros mismos, en la actuación, en lo que anticipamos, caemos en una realidad fijada y perdemos nuestra mismidad. La vida se aleja de sí misma. La vida ha de regresar hacia sí, sin buscar seguridades fuera de sí. La filosofía, lejos de aquietar la vida, agudiza su inquietud.

A principios de 1920 se inicia la relación entre Heidegger y Jaspers. Ambos coinciden en la lucha contra las convenciones académicas y en el interés por la existencia humana. En 1919 Jaspers escribió la *Psicología de las concepciones del mundo*. Heidegger compuso una recensión, que no se publicó hasta 1973. Jaspers propuso fundar una revista en la que solo habían de escribir ellos dos.

A finales de 1922, Heidegger envió a Marburgo el trabajo titulado *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Información de la situación hermenéutica*. El escrito acompañaba la solicitud de una plaza de profesor; Paul Natorp lo acogió como un «esbozo» genial. Gadamer lo leyó y seguidamente se desplazó a Friburgo para escuchar a Heidegger. A las

lecciones de ontología del verano de 1923 asistieron Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Hans Jonas, entre otros.

En la fenomenología de Husserl veíamos la correlación existente entre la manifestación de las cosas mismas y el análisis de los actos de la conciencia por los que se constituye (sale a la luz) el ser de las cosas. Y en esa correlación la reflexión del fenomenólogo es la que propiamente entra en la vida del yo. En el momento de la vida de Heidegger en que nos encontramos, éste asigna a la filosofía la tarea de interrogar la existencia humana «en su carácter de ser». Lo dicho implica a su vez que el ser del hombre no puede abordarse como si fuera un objeto, sino que es un tipo de ser que lleva inherente su movimiento de realización. Bien se logre, bien fracase ese movimiento, el hombre no tiene ningún ser fuera de él. La filosofía misma ha de sumergirse en esa realización de la vida fáctica. El hombre, la existencia, solo se abre al sentido peculiar de su realización, lo mismo que en la fenomenología de Husserl solo se abren las cosas a las respectivas intenciones significativas. A diferencia de la terminología tradicional, en la que «existencia» designa lo dado, Heidegger usa esa palabra para designar el movimiento de realización del hombre. A diferencia, por ejemplo, de una piedra, que ya está concluida de antemano en lo que es, la existencia, y con ella la filosofía, está inmersa en la inquietud de la vida.

La docencia en Marburgo dura de 1923 a 1928. Su éxito docente fue motivo de que Nikolai Hartmann se trasladara a Colonia. En cambio, desarrolló una amistad y colaboración fructífera con Rudolf Bultmann, el famoso teólogo protestante de la «desmitización» del cristianismo, que eliminaba la historia objetiva y los dogmas del contenido cristiano, reduciéndolo al hecho personal de la nueva existencia del creyente. A partir de 1924, se desarrolló la relación afectiva con Hannah Arendt, llena de sinsabores emocionales, pero muy fértil intelectualmente para ella. El hecho académico más importante en Marburgo fue la terminación de la obra *Ser y tiempo,* publicada en 1927. Heidegger depositó un ejemplar de la obra en el lecho de muerte de su madre.

Cuando en diciembre de 1927 Rudolf Bultmann tenía que escribir un artículo sobre Heidegger en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* [La religión en la historia y en el presente], este último respondió a las orientaciones relativas al artículo solicitadas por Bultmann en los siguientes

términos, que ofrecen un resumen de los influjos recibidos por Heidegger hasta ese momento:

> En cuanto al contenido habría que decir solamente que mi trabajo tiende a una radicalización de la ontología antigua y simultáneamente a una ampliación universal de la misma en relación con la región de la historia. Constituye el fundamento de esta problemática la partida del «sujeto», en el bien entendido sentido del *Dasein* humano, de modo que con la radicalización de este enfoque obtienen a la vez su derecho los auténticos motivos del Idealismo Alemán. Agustín, Lutero, Kierkegaard son esenciales filosóficamente para la formación de una comprensión más radical del *Dasein*, lo mismo que Dilthey lo es para la interpretación del «mundo histórico», y Aristóteles y la Escolástica lo son para la formulación rigurosa de ciertos *problemas* ontológicos. Pretendo conseguir todo eso con un método propio y guiado por la idea de una filosofía científica, tal como la fundó Husserl. No han dejado de influir en mí las investigaciones de Heinrich Rickert y Emil Lask en el ámbito de la lógica y la teoría de las ciencias.
>
> Mi trabajo no tiene pretensiones de ser una concepción del mundo, ni persigue intenciones teológicas. Pero sí hay en él enfoques e intenciones que apuntan a una fundamentación ontológica de la teología cristiana como ciencia.[41]

En 1928 sucede a Husserl en Friburgo. Pronuncia su lección inaugural sobre *¿Qué es metafísica?* En lugar de la esperada continuación de *Ser y tiempo*, Heidegger fue tratando los temas correspondientes en diversos cursos. En el semestre de verano de 1927 habla de los *Problemas fundamentales de la fenomenología*. En 1929, aparece *Kant y el problema de la metafísica*, estudio centrado en el tema del tiempo en Kant. Y en el curso de 1929-1930, bajo el título de *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad,* aborda más ampliamente el fenómeno de los «temples de ánimo» (en especial el «aburrimiento») y el concepto de «mundo». En 1930 pronuncia la conferencia «De la esencia de la verdad». En el mismo año rechaza la oferta de un traslado a Berlín. En el semestre de invierno de 1931-1932 imparte lecciones sobre Platón, que comienzan con el tema del mito de

la caverna. En esas mismas fechas se despierta en Heidegger el interés político y deposita cierta confianza en el nacionalsocialismo como posible solución de los problemas existentes. En 1933 se sentía fascinado por Hitler. El 20 de abril dimite el rector Wilhelm von Möllendorf, socialdemócrata, y seguidamente es elegido Heidegger, apoyado por los nacionalsocialistas. El 27 de mayo pronuncia el famoso discurso del rectorado: «La autoafirmación de la universidad alemana». El 14 de abril de 1934 dimite del cargo de rector. Se aleja de la línea oficial del nacionalsocialismo, pero sigue adherido al partido hasta el final. Nunca se excusó por su adhesión al nazismo. Sin duda consideró que el proyecto inicial era legítimo y que más tarde el movimiento nazi se desvió de su proyecto genuino y fue traidor a la revolución.

En el semestre de verano de 1934 anunció el título «El Estado y la ciencia», que provocó gran expectación. Pero los expectantes quedaron decepcionados cuando Heidegger anunció que había cambiado el título y quería hablar de lógica. En el semestre de invierno de 1934-1935 inicia sus cursos sobre Hölderlin, que era considerado entonces el poeta de lo alemán. Según la versión de Heidegger, los poetas abren el mundo y dan su identidad a un pueblo. Desde esta época, Heidegger escribe *Seyn* (en lugar de *Sein* = ser) para designar la relación con el ser captado en forma explícita. Hay épocas de mayor o menor apertura a lo divino, al *Seyn*. Y se dan épocas que merecen calificarse como «noche de los dioses». En 1936 pronuncia en Zúrich la conferencia «El origen de la obra de arte» y en Roma otra conferencia titulada «Hölderlin y la esencia de la poesía». Desde 1936 imparte lecciones sobre Nietzsche. La interpretación de Nietzsche está entreverada con el problema de la superación de la modernidad, a cuyos riesgos no escapa el nacionalsocialismo. Durante las lecciones, Heidegger es vigilado por la Gestapo. Critica a Nietzsche porque disuelve el ser en el hombre que «valora», en lo que en cada caso tiene valor para el hombre. Junto con la interpretación de Nietzsche, Heidegger reflexiona sobre las «imágenes» (o «concepciones del mundo»). El 9 de junio de 1938 habló en Friburgo sobre «La fundamentación de la moderna imagen del mundo mediante la metafísica». Los pensamientos allí expuestos se publicaron en «La época de la imagen del mundo». Frente a todo intento de asegurar la existencia humana, el ser es precisamente lo que disuelve las concepciones del mundo. Nietzsche, dice Heidegger, con su eterno retorno se cierra en una imagen del mundo. El eterno retorno borra la dimensión del tiempo,

que queda envuelto en un círculo. En verdad el sentido heideggeriano del ser sigue siendo el tiempo.

Entre 1936 y 1938 surgen los *Aportes a la filosofía*. En ese escrito quiere esclarecer la situación histórica del pensamiento. Reflexiona especialmente sobre el origen de la filosofía para hacer posible «otro comienzo». El rasgo de apertura que va inherente a la filosofía ha sido encubierto por las fijaciones tradicionales del pensamiento. Frente al carácter totalizador de la Edad Moderna, Heidegger se siente portador de una experiencia del pensamiento en la que se abre «otro comienzo». Con la expresión «el último dios» apunta a una vivencia de lo divino que da presencia a lo ausente precisamente por la experiencia de la desaparición de los dioses de la modernidad. El tema del comienzo, de los grandes fundadores (Hölderlin, Parménides, Heráclito) sigue presente en los últimos momentos del estruendo bélico. En 1944, Heidegger tiene que alistarse de nuevo en una compañía popular de asalto. A principios de 1945 va a Messkirch para ordenar sus manuscritos y ponerlos a salvo.

El 23 de julio de 1945, Heidegger se ve obligado a comparecer ante una comisión depuradora compuesta por Constantin von Dietze, Gerhard Ritter y Adolf Lampe. La comisión le impone una jubilación anticipada. Pero el Senado de la Universidad pide un castigo más fuerte. Heidegger, de cara a su propia defensa, solicita un informe de Karl Jaspers, a pesar de que la relación con él se había interrumpido en 1936. En 1937 a Jaspers, casado con una mujer judía, se le había prohibido la enseñanza. En su informe éste se muestra contrario a que Heidegger siga enseñando. A propuesta del Senado, el gobierno francés retira a Heidegger la licencia docente y lo depone de su empleo, aunque le concede una jubilación económicamente reducida. Por otra parte, su vivienda había sido incautada previamente.

A pesar de la actuación oficial, se extendía en Francia la repercusión intelectual de Heidegger, paralelamente con la difusión de la fenomenología y del existencialismo: Jean Wahl, Gabriel Marcel, Raymond Aron, Albert Camus, Alexandre Kojève, Jean-Paul Sartre, que en 1933-1934 había estudiado a Husserl en Berlín. A partir del otoño de 1945 comienzan las visitas de intelectuales franceses a Heidegger. Frédéric de Towarniki, un soldado de la división del Rin que había leído *¿Qué es metafísica?*, intenta concertar una entrevista entre Heidegger y Sartre y presta a Heidegger un ejemplar de *El ser y la nada* de Sartre. Ambos filósofos estaban de acuerdo,

pero el encuentro no llegó a realizarse. Heidegger alabó la obra de Sartre; sin embargo, marcó las diferencias en la *Carta sobre el humanismo* (1946), en la que respondía a *El existencialismo es un humanismo* de Sartre. La escribió a raíz del encuentro entre Heidegger y Beaufret, que había hecho llegar al filósofo alemán una carta a través de un oficial francés.

A finales de 1949, Karl Jaspers intervino ante Gerd Tellenbach, rector de la Universidad de Friburgo, para que se le concediera a Heidegger la posibilidad de enseñar. En mayo de 1949 el Senado de la Universidad propuso al Ministerio la rehabilitación de Heidegger como emérito. En diciembre de 1949, Heidegger pronuncia cuatro conferencias en el club de Bremen: «La cosa», «El engranaje», «El peligro», «El viraje». En febrero de 1950 Hannah Arendt visita a Heidegger. Desde entonces se reanuda el intercambio epistolar entre ambos, y también se reanuda el contacto epistolar con Karl Jaspers. Hannah Arendt visitará de nuevo a Heidegger en 1952 y desde 1967 le dará visita cada año hasta la muerte de ella en 1975. En el curso de 1951-1952, Heidegger inicia de nuevo su actividad docente. Comienza con el tema: *¿Qué significa pensar?* En 1953 pronuncia en la Academia de Múnich la conferencia «La pregunta por la técnica». En Messkirch, su ciudad natal, dio en 1955 la conferencia sobre el «Desasimiento» (Serenidad). En 1962 realizó su viaje a Grecia, planificado ya desde 1955.

Heidegger conoció al poeta francés René Char a través de Jean Beaufret. Ambos prepararon los seminarios de Le Thor en 1966, 1968 y 1969, en los que comentaron textos de Heráclito, Hegel y Marx (tesis 11 sobre Feuerbach). Entre 1959 y 1969 también fueron importantes los seminarios de Zollikon, en casa de Medard Boss, profesor de Psiquiatría en la Universidad de Zúrich. Boss había descubierto en su lectura de *Ser y tiempo* aspectos novedosos para la psicoterapia. El influjo de Heidegger se extendía mucho más allá del mundo académico. En el curso de la entrevista que se le hizo en *Der Spiegel* el 23 de septiembre de 1966 se abordó su participación en el nacionalsocialismo y, sobre todo, la interpretación filosófica de la modernidad. En el contexto de la pregunta por el sistema político adecuado a la época técnica, Heidegger pronunció la siguiente frase:

> Inmediatamente la filosofía no puede cambiar nada en el actual estado del mundo. Y eso no solo puede decirse de la filosofía, sino también de los

> sentimientos y aspiraciones del hombre en general. Ya solo puede salvarnos un dios. A nosotros no nos queda otra posibilidad que la de preparar con el pensamiento y la poesía una disponibilidad para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso.[42]

Después de muchas reticencias por parte de Paul Celan, que leyó atentamente *Ser y tiempo*, se llegó a un encuentro entre ambos en Todtnauberg en 1967. De allí surgió una relación amistosa. En medio de los preparativos para una nueva entrevista en el verano de 1970 se produjo el suicidio de Paul Celan en París. Heidegger dedicó los últimos años de su vida a la preparación de la edición completa de sus obras, publicada a partir de 1975. El 26 de mayo de 1976 moría Martin Heidegger. Fue enterrado dos días después en el cementerio católico de Messkirch, de acuerdo con el deseo que él mismo había expresado a Bernhard Welte, profesor de Teología en Friburgo.

Ediciones

Gesamtausgabe (citada GA), Frankfurt, Klostermann, 1975s; *Briefwechsel: Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, 1918-1969*, ed. por J. W. Storck, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989; *Martin Heidegger/Karl Jaspers, 1920-1963*, ed. por W. Biemel y H. Saner, Frankfurt, Klostermann, 1990; *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Frankfurt, Klostermann, 1998, ^{2}1999 [*H. Arendt, Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados de Hannah Arendt, Martin Heidegger*, ed. por U. Ludz, trad. de A. Kovacsics, Barcelona, Herder, ^{2}2000].

Obras principales

Sein und Zeit, 1927, publ. en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* 8, y *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1957 [*El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1971, 1998; *Ser y tiempo*,

trad., pról. y notas de J. E. Rivera, Santiago de Chile, Universitaria, ^{2}1998; Madrid, Trotta, 2003]; *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1.ª ed. Bonn, Friedrich Cohen, 1929 [*Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. Ibscher Roth, México, FCE, 1954, ^{2}1993]; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (a partir del primer curso sobre Hölderlin en 1934-1935), Frankfurt, Klostermann, 1944 [*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. de J. M. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983]; *Holzwege* (1935-1945), 1.ª ed. Frankfurt, Klostermann, 1950, GA 5 [*Sendas perdidas*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, ^{3}1979; *Caminos de bosque*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2001]; *Einführung in die Metaphysik* (del semestre de verano de 1935, con revisión de Heidegger para la ed.), 1.ª ed. Tubinga, Niemeyer, 1953 [*Introducción a la metafísica*, trad. de Á. Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 4.ª reimpr. 2001]; *Vorträge und Aufsätze* (época de posguerra), 1.ª ed. Pfullingen, Neske, 1954 [*Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau, Barcelona Serbal, 1994, ^{2}2001]; *Der Satz vom Grund*, 1.ª ed. Pfullingen, Neske, 1957, GA 10 [*La proposición del fundamento*, trad. de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, Serbal, 1991]; *Identität und Differenz*, 1.ª ed. Pfullingen, Neske, 1957 [*Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988]; *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), 1.ª ed. Pfullingen, Neske, 1959, GA 12 [*De camino al habla*, trad. de Y. Zimmermann, Barcelona, Serbal, 1987, ^{3}2002]; *Die Frage nach dem Ding* (1935-1936), 1.ª ed. Tubinga, Niemeyer, 1962 [*La pregunta por la cosa: las doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad. de E. García Belsunce y Z. Szankay, Buenos Aires, Alfa, 1975; Barcelona, Orbis, 1986]; *Wegmarken* (1928-1961), 1.ª ed. Frankfurt, Klostermann, 1967, GA 9 [*Hitos,* trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000]; *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), 1.ª ed. Tubinga, Niemeyer, 1969 [*Tiempo y ser*, trad. de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, Madrid, Tecnos, 1999, 2000, 2003 (contiene: la conferencia «Tiempo y ser», «El final de la filosofía y la tarea del pensar» y «Mi camino de la fenomenología»)]; *Was heisst Denken?* (1951-1952), 1.ª ed. Tubinga, Niemeyer, 1971 [*¿Qué significa pensar?*, trad. de R. Gabás, Madrid, Trotta, 2005; anteriormente con el mismo título trad. de A. Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1958]; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Lecciones del semestre de verano en Marburgo, 1927), GA 24, 1975 [*Los problemas*

fundamentales de la fenomenología, trad. y pról. de J. J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000]; *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Lecciones de 1929-1930), GA 29-30, 1.ª ed. Frankfurt, Klostermann, 1983 [*Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, trad. de A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007]; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (lecciones de 1921-1922), GA 61, 1985; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Natorp Bericht*, publ. en *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 6, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, Gotinga, págs. 237-269; *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (semestre de verano de 1922), Frankfurt, Klostermann, 2005, GA 62 [*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, trad. de J. Adrián, Madrid, Trotta, 2002]; *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (lecciones de 1923), GA 63, 1988 [*Ontología. hermenéutica de la facticidad*, trad. de J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999]; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), 1.ª ed. Frankfurt, 1989, GA 65 (St. Augustin, Academia-Verl. Richarz, 1989) [*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. de D. V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2003]; *Platon: Sophistes* (lecciones de 1924-1925), GA 19, 1993; R. Bultmann-M. Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, Frankfurt, Klostermann, 2009 [*Correspondencia 1925-1975*, ed. por A. Großmann y Ch. Landmesser, pról. de E. Jüngel, trad. de R. Gabás, Barcelona, Herder, 2011].

Otros escritos de Heidegger traducidos al castellano

¿Qué es metafísica?, trad. de X. Zubiri, Buenos Aires, Siglo XX, s. a.; *¿Qué es metafísica? y otros ensayos* («De la esencia del fundamento» y «De la esencia de la verdad»), trad. de X. Zubiri, Buenos Aires, Siglo XX, 1986*; La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, estudio preliminar, trad. y notas de R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989; *Lógica. Lecciones de Martin Heidegger (Semestre de verano de 1934) en el legado de Helene Weiss*, ed. bilingüe, introd. y trad. de V. Farías, Madrid, Anthropos, 1991; *¿Qué es filosofía?,* trad. y coment. de J. L.

Molinuevo, Madrid, Narcea, [3]1985, también en Barcelona, Herder, 2004; *Acerca del nihilismo* («Sobre la línea» de E. Jünger, y «Hacia la pregunta del ser» de M. Heidegger), trad. de J. L. Molinuevo, Barcelona, Paidós, 1994; *Serenidad*, trad. de Y. Zimmermann, Barcelona, Serbal, 1994, 2002; «La pregunta por la técnica», en M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau, Barcelona, Serbal, 1994, págs. 9-37; «La época de la imagen del mundo», en M. HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1996; *Tiempo y ser*, trad. de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, Madrid, Tecnos, 1999, 2000, 2003 (contiene: la conferencia «Tiempo y ser», «El final de la filosofía y la tarea del pensar» y «Mi camino de la fenomenología»); *El concepto de tiempo* (conferencia), trad. y notas de R. Gabás y J. Adrián, Madrid, Trotta, 1999; *¿Qué es metafísica?;* seguido de «Epílogo a "¿Qué es metafísica?"» e «Introducción a "¿Qué es metafísica?"», trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2003; *Introducción a la fenomenología de la religión (Lecciones de 1920-1921),* trad. de J. Uscatescu, Madrid, Siruela, 2005; *Parménides*, trad. de C. Másmela, Madrid, Akal, 2005; *Schelling y la libertad humana*, trad. de A. Rosales, Caracas, Monte Ávila, 2005; *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. de J. Adrián, Barcelona, Herder, 2005; *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006; *Conceptos fundamentales: curso del semestre de verano Friburgo 1941*, trad. de M. E. Vázquez, Madrid, Alianza, 2006; *Arte y poesía* («El origen de la obra de arte» y «Hölderlin y la esencia de la poesía»), trad. de S. Ramos, México, FCE, [14]2009.

Bibliografía

J. ADRIÁN, «Heidegger und der Horizont der Seinsfrage», en *Heidegger-Studien* 17, 2001, págs. 97-117; *id.*, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009; J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, 2 vols., París, Éd. de Minuit, 1973; M. BERCIANO VILLALIBRE, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001; W. BIEMEL, *Heidegger*, Hamburgo, Rowohlt, [12]1993; A. BOUTOT, *Heidegger,* México, Cruz, 1991; P. N. COHN, *Heidegger, su filosofía a través de la nada*,

trad. de Á. García Fluixá, Madrid, Guadarrama, 1975; M. CORVEZ, *La filosofía de Heidegger*, trad. de A. Ezcurdia Hijar, México, FCE, 1975; F. DUQUE (ed.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, 1991; E. ETTINGER, *Hannah Arendt/Martin Heidegger. Eine Geschichte*, Múnich, Piper, 1994 [*Hannah Arendt – Martin Heidegger*, trad. de D. Najmias, Barcelona, Tusquets, 1996]; V. FARÍAS, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik, 1989; G. FIGAL, *Martin Heidegger*, Hamburgo, Junius, 1999; H. G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, trad. de Á. Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 2002; F.-W. VON HERRMANN, *La «segunda mitad» de «Ser y tiempo»: sobre «Los problemas fundamentales de la fenomenología» de Heidegger; seguido de Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl*, trad. de I. Borges-Duarte, Madrid, Trotta, 1997; T. J. KISIEL, *Heidegger's way of thought: critical and interpretative signposts*, Londres-Nueva York, Continuum, 2001; A. LEYTE, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005; K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. de F. Montero, Madrid, Rialp, 1956; trad. de R. Setton, México, FCE, 2006; L. F. MORENO CLAROS, *Martin Heidegger*, Madrid, Edaf, 2002; E. NOLTE, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, trad. de E. Lucena, Madrid, Tecnos, 1998; H. OTT, *Martin Heidegger, en camino hacia su biografía*, trad. de H. Cortés, Madrid, Alianza, 1992; O. PÖGGELER, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. de F. Duque, Alianza, Madrid, ^{2}1993; *id.*, *Heidegger in seiner Zeit*, Múnich, Fink, 1999; P. REDONDO SÁNCHEZ, *Filosofar desde el temple de ánimo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005; W. J. RICHARDSON, *Heidegger, through phenomenology to thought*, La Haya, Nijhoff, 1963, ^{3}1974; R. RODRÍGUEZ, *Heidegger y la crisis de la razón*, Madrid, Cincel, 1987; R. SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. de R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 1997, 2007; E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, de Gruyter, 1967; *id.*, *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*, trad. de R. H. Santos-Ihlau, Madrid, FCE, 1993; G. VATTIMO, *Introducción a Heidegger*, trad. de A. Bäez, Barcelona, Gedisa, ^{3}1998; F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne, 1984; *id.*, ed. de *Ser y tiempo* en it., con indicación de las traducciones existentes y de las obras citadas, y con amplia biblio. e índice de términos; *id.*, *Guida a Heidegger*, Bari, Laterza, 2002; *id.*, «¿Aportes a la filosofía? El diario de un naufragio», en F. VOLPI, *Martin Heidegger.*

Aportes a la filosofía, ed. por V. Rocco Lozano (con un sentido Epílogo de F. Duque ante el trágico fallecimiento de Franco Volpi), Madrid, Maia, 2010; R. Wolin, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, trad. de M. Condor, Madrid, Cátedra, 2003.

Terminología

Ab-grund: cf. «fundamento».

Abismo: cf. «fundamento».

Afección (Befindlichkeit): el encontrarse [Gaos], temple de ánimo; entre los temples de ánimo, sobre todo la angustia, como manera de apertura del «ahí». La afección es previa a los estados psicológicos.

Ahí: se usa sobre todo en la traducción de Dasein (ser-ahí) en Gaos. Como traducción de Dasein significa que el hombre es el lugar del ser, que su singularidad es una peculiar relación con el ser. Ahí en cuanto tal indica apertura de espacio y se extiende a la apertura del ser del Dasein.

Analítica existenciaria: el análisis de los conceptos que caracterizan al hombre como existencia.

Anticipación conceptual (Vorgriff): en la interpretación anticipamos un ámbito conceptual que dirige el proceso interpretativo. *Cf.* también «visión previa» y «tener previo».

Anwesen: cf. «presencia».

Apertura (Erschlossenheit): carácter originario del Dasein por el que está siempre abierto a lo que hay en el mundo y a sí mismo, por el que está inserto en la verdad como actividad desocultadora. Se distingue de *Entdecktheit*, que se refiere al descubrimiento de los entes distintos del Dasein.

Apropiación: cf. «propio e impropio».

Arrojado, estado de arrojado (Geworfenheit): el hecho de que el Dasein se encuentra siempre en el «ser-en-el-mundo» abierto en una afección. El Dasein se encuentra en una situación determinada que él no ha elegido. El Dasein está siempre arrojado. El término designa también la facticidad de la responsabilidad.

Auténtico, inauténtico: cf. «propio e impropio».

Caída: tendencia del Dasein a disiparse entre los entes del mundo sin preocuparse de ser sí mismo. El Dasein cae en la forma de existencia impropia, que es el modo de ser de la cotidianidad.

Circunspección, mirar en torno: entorno en el que se encuentran los útiles. Buscamos los útiles mirando en ese entorno.

Claro (Lichtung): tiene el sentido de despejar, abrir, liberar, como en el caso de un claro del bosque. En ese espacio abierto puede entrar la luz, aunque no es ésta la que abre el claro. En el claro abierto pueden adquirir presencia las cosas.

Comprender: la familiaridad con los modos de referencia de los útiles en el mundo; la apertura de las posibilidades de ser y de los todos de conformidad. El comprender esboza el mundo.

Conciencia (Gewissen): no tiene un sentido moral, sino que consiste en revelar al Dasein su condición de arrojado, de no haberse puesto en su «ser-en-el-mundo» por sí mismo. En este sentido declara culpable y llama a asumir esta culpabilidad, este no-ser. Con ello llama a ser propiamente.

Conformidad (Bewandtnis): la naturaleza del útil, consistente en conformarse, por ejemplo, en el martillo se da una conformidad con el clavo. *Cf.* «útil».

Cuadrado, cuadratura (Geviert): El Heidegger tardío, con apoyo en Hölderlin, presenta la apertura del mundo como el encuentro entre cuatro regiones: el cielo, la tierra, los mortales y los inmortales. La región, dice, lo congrega todo con todo en el descansar en sí. Cuando escribe la palabra «ser» tachándola con una cruz, afirma que la tachadura señala las cuatro regiones del cuadrado y su reunión en el cruce. *Cf.* «ser». También se ha usado la traducción de *Geviert* por «aspa».

Cuarta dimensión: cf. «espacio-tiempo».

Cuidado (Sorge): término que aparece desde *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (semestre de invierno de 1921-1922). Es el concepto que caracteriza de manera unitaria el ser del Dasein; comprende la afección (encontrarse), el comprender y el habla.

Cuidarse de (Fürsorge): la manera de relacionarse con el otro, a diferencia del comportamiento con los útiles; la asistencia (asistencia social, asistencia a los ancianos, etcétera).

Danken: cf. «pensamiento».

Dasein: en la traducción de J. Gaos «ser-ahí». J. E. Rivera no traduce, sino que usa el término alemán «Dasein». En esta obra hemos asumido la costumbre de usar Dasein, sin traducir, o bien ser-ahí. El Dasein es el ente en el que se da un espacio de relación con el ser, que tiene una relación señalada con la pregunta por el ser; es un ente que en su ser implica el cuidado de su ser. El ser no es una presencia eterna, sino un acontecer vivo de cada uno. En *Ser y tiempo* el análisis del ser del Dasein ha de conducir a plantear el problema del ser en general. En el Heidegger tardío, el ser mismo se da al hombre; en el evento se produce una apropiación recíproca entre ser y hombre.

Denken: cf. «pensamiento».

Des-alejamiento: el descubrimiento de la espacialidad que saca a la luz la lejanía y a la vez la hace desaparecer.

Desasimiento (*Gelassenheit:* traducido también por «serenidad»): término usado por Heidegger en la conferencia dada en Messkirch en 1955. Es la actitud distanciada, consistente en un dejar ser, que Heidegger recomienda frente al mundo técnico, entendido como una modalidad de la metafísica, que a su vez es un destino del ser.

Desocultación: cf. «verdad».

Destino (Geschick): el enviar del ser por el que las cosas aparecen en cada época. La necesidad (basada en el ser) de que se produzca un ocultamiento (olvido) del ser en la metafísica. El olvido se debe a que el ser se sustrae. En *Ser y tiempo* (§ 76) Heidegger distingue entre destino individual *(Schicksal)* y destino colectivo *(Geschick)*.

Destrucción: se refiere a la actitud con la metafísica, en la época de *Ser y tiempo*. Se trata de deshacer la ontología tradicional de cara a la apropiación de su contenido mediante su descomposición y reconstrucción. En la época posterior este cometido se designa con la palabra «superación».

Diferencia ontológica: es la diferencia entre ente y ser. El ente es objeto de determinaciones concretas; el ser, en cambio, no puede determinarse mediante ningún concepto, no se da fuera de su propio acontecer.

Dios (último dios): vivencia de lo divino que da presencia a lo ausente precisamente por la experiencia de la desaparición de los dioses en la modernidad *(cf. Aportes a la filosofía)*. Heidegger es opuesto al dios

metafísico, pero está abierto al Dios divino, al que tiene la iniciativa en la historia. Hay una relación estrecha entre el ser y los dioses.

Encontrarse: cf. «afección».

Endecktheit: cf. «apertura».

Engranaje (*Gestell:* traducido también por «imposición»). Título de una conferencia dada en el Club de Bremen en 1949. Designa la actitud de dominio del hombre sobre el ente, una actitud por la que no dejamos que las cosas sean, sino que imponemos a todo el servicio que ha de prestar al conjunto organizado del mundo técnico. Exigimos a la naturaleza los materiales que ella nos ha de dar de acuerdo con el proyecto organizado.

Entschlossenheit: cf. «resolución».

Entwurf: cf. «proyecto».

Entzug: cf. «sustraerse».

Época (epokhé): es un rasgo del enviar, es el retener en sí a favor de la perceptibilidad del don.

Errar, error: puesto que el ser y la verdad no solo consisten en una desocultación, sino también en una ocultación, implican la no verdad, el error, el vagar. El error es inherente a la finitud del hombre.

Erschlossenheit: cf. «apertura».

Espacio-tiempo: en el último Heidegger es lo abierto que se ilumina en la donación recíproca de llegada, pasado y presente. El evento envía el espacio-tiempo. El espacio-tiempo se relaciona con la cuarta dimensión, que es la presencia que está en juego en la donación recíproca de futuro, pasado y presente.

Evento (Ereignis): desde los *Aportes a la filosofía* significa el acontecer del ser. Ahora bien, en ese acontecer se produce una apropiación (*Er-eignis* en el sentido de *Ereignung*). El ser se da al hombre como apropiación suya y a la vez convierte al hombre en su propiedad, se lo apropia. El evento es lo que determina la pertenencia recíproca de tiempo y ser.

Existencia: en estudios tempranos *(Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles)* designa el movimiento de realización del hombre, la inmersión del hombre en la inquietud de la vida. En *Ser y tiempo* designa aquella característica por la que el Dasein ha de ser en cada caso su propio ser como el suyo. La existencia lleva inherente el comportamiento con el poder ser, con posibilidades, y así implica una referencia a lo que no es.

Consiste en poderse comportar con el propio ser, es una posibilidad de ser, un tener que cuidarse del propio ser.

Existencial (existenziell): designa lo relativo a la existencia de cada uno en cuanto problema de su realización.

Existenciario (existenziall, Existenzialität): el análisis del ser caracterizado por la existencia y los conceptos resultantes de este análisis, a diferencia de las categorías (relativas al ente no humano). J. Gaos traduce *existenziell* por «existencial» y *existenziall* por «existenciario». En la presente obra nos atenemos a esa traducción, por más que en diversas obras sobre Heidegger aparece la expresión «análisis existencial», poniendo en peligro la distinción de Heidegger. J. E. Rivera, en la edición de la Editorial Universitaria de Chile, que más tarde se ha publicado en la Editorial Trotta, traduce *existenziell* («existencial» en Gaos) por «existentivo» y *existenziall* («existenciario» en Gaos) por «existencial».

Fundamento (Grund): en el análisis del pensamiento metafísico Heidegger muestra cómo éste busca siempre un fundamento, un principio de razón suficiente, por ejemplo, Dios como fundamento de los entes. Y le contrapone que debajo de todo fundamento hay un abismo *(Ab-grund)* o una falta de fundamento *(Un-grund).* Böhme hizo un amplio uso de la palabra *Un-grund* en un sentido cercano al heideggeriano.

Gedächtnis: cf. «pensamiento».

Geschick: cf. «destino».

Geviert: cf. «cuadrado, cuadratura».

Geworfenheit: cf. «arrojado».

Grund: cf. «fundamento».

Habladurías (Gerede): son la manera de ser de la comprensión e interpretación del Dasein cotidiano.

Habla (Rede): modo de abrir el mundo, igualmente originario que la afección (el encontrarse) y el comprender. Heidegger distingue entre habla y lenguaje. El lenguaje es la pronunciación del habla. Ésta articula el ente tal como es en el mundo.

Historicidad: es la manera de ser de la historia del Dasein, basada en la temporalidad, es decir, en el triple éxtasis por el que a partir del advenir (futuro), revocamos el pasado y producimos un presente. El modo radical (originario) de historicidad es la «resolución precursora».

Imposición: cf. «engranaje».

Inauténtico: cf. «propio e impropio».

Indicación formal: es la función específica de la filosofía en el joven Heidegger. La filosofía, a diferencia de las ciencias, prescinde de contenidos ónticos concretos e indica estructuras ontológicas formales. Son tales en concreto los conceptos elaborados en el análisis de la existencia.

Interpretación: el desarrollo de las posibilidades abiertas en la comprensión; confiere la estructura de algo como algo, crea las modalidades de útiles.

Irre: cf. «errar, error».

Jemeinigkeit (peculiaridad de ser en cada caso mío): el carácter ontológico del Dasein por el que la existencia es siempre el ser propio de cada uno.

Kehre: cf. «viraje».

Lichtung: cf. «claro».

Man, das Man: cf. «uno, el uno».

Mirar en torno: cf. «circunspección».

Mundanidad: equivale a la «significatividad», al entramado de referencias o relaciones entre los útiles.

Mundear, mundano: aparece en las lecciones de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo.* Significa lo inmediatamente dado en el entorno antes de la descomposición en elementos analizables, por ejemplo, la cátedra. La cátedra mundea porque congrega un mundo.

Mundo: se refiere al mundo natural frente al de las ciencias; *cf.* también «ser-en-el-mundo».

Obra: el contexto normal donde se encuentra el útil. En ella se da una totalidad de referencia.

Olvido del ser: se debe a la metafísica, que, por centrarse en las características estables del ente, descuida lo que no está presente, el ser en su acontecer.

Óntico: lo relativo a la manera de ser de un ente determinado, concretamente del hombre.

Óntico-ontológico: tiene esta característica el hombre (Dasein), que, por el hecho de realizar su existencia (carácter óntico), abre el horizonte de comprensión de todos los demás entes (dimensión ontológica).

Ontológico: lo relativo a la comprensión del ser y al comportamiento con él.

Onto-teología: con este término, Heidegger caracteriza los rasgos fundamentales de la metafísica, que estudia las propiedades comunes a

todo ente en general y unifica lo real bajo el ente supremo, en el que se realizan de manera suma tales propiedades del ente.

Paraje: el sitio al que pertenece algo. Mediante los parajes se indica la dirección.

Pensamiento (Denken): el último Heidegger usa este término para referirse a una actividad filosófica distinta de la desarrollada en la metafísica. El pensamiento recuerda la historia del ser (la metafísica) y a la vez intenta pensar el ser mismo. Por eso Heidegger relaciona el pensar *(Denken)*, con la memoria *(Gedächtnis, Andenken)* y la gratitud *(Dank)*. Por ejemplo, el recuerdo (la rememoración) consiste en rememorar la donación y retracción del ser en la historia de la metafísica. Heidegger deriva todos esos términos alemanes de la raíz «Gedanc», que significa el recordar congregado, lo que congrega todo, lo que llamamos ánimo y corazón. La memoria originalmente significa lo mismo que devoción. La memoria habita en lo que custodia lo que da que pensar.

Por mor de qué (Worum-willen): el Dasein como ser que ya no está destinado a conformarse con nada más; *cf.* «conformidad» y «útil».

Precursar (Vorlaufen): mirada a la muerte, siendo relativamente a ella. Por el hecho de ser de cara a la muerte somos «enteramente». Esta mirada a la muerte hace que la precursemos; *cf.* también «resolución» y «precursar resuelto».

Precursar resuelto: es la unión del «precursar» y de la «resolución». Se produce en cuanto la resolución implica la revocación del Dasein, su no-ser; *cf.* «conciencia».

Presencia (Anwesen): a partir de los griegos adquiere la primacía el ser como presencia, que predomina en el pensamiento metafísico y que conduce a la preeminencia del ser a la vista y de la técnica. Con la presencia se relaciona la sustancia, así como la representación. Para Heidegger la presencia es un modo del tiempo, con olvido del futuro y del pasado. Aunque Heidegger en general es adverso a entender el ser como presencia, al final asume expresiones como «presencia que se hace presente». En *Tiempo y ser,* presencia es lo que se muestra, la demora que se concede al hombre; en cambio, el presente es lo que es ahora.

Propio, impropio, apropiación (*Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit,* términos traducidos también por «auténtico» e «inauténtico»): el Dasein puede existir propiamente e impropiamente. En la existencia impropia, el Dasein

se pierde en la forma de vida que viene del mundo y de los otros; en la existencia propia, realiza su posibilidad más peculiar, más suya. Como acontecer de la posibilidad todo existir es único, acontece en cada uno. *Cf.* también *Jemeinigkeit* (lo que es en cada caso mío). La noción de «propio» aparece también en el concepto de «evento» (*Ereignis, Er-eignis*), que además del sentido de acontecer del ser reviste el de apropiación del hombre por parte del ser y apropiación del ser por parte del hombre. Heidegger usa igualmente los términos *eignen* (apropiarse) y *ent-eignen* (expropiar).

Proyecto (Entwurf): es la forma en que el Dasein articula un poder ser. En el proyecto se desarrolla el comprender.

Recuerdo (Andenken): cf. «pensamiento».

Rede: *cf.* «habla».

Resolución, estado de resuelto (Entschlossenheit): el hecho de asumir la culpa, la propia negatividad que se anuncia en la conciencia; proyectarse de cara al propio ser culpable haciéndolo suyo; el todo unitario de la angustia (afección), del proyectarse hacia el propio poder ser culpable (comprender) y del silencio (habla). *Cf.* también «resolución» y «precursar resuelto».

Selbst: cf. «sí mismo».

Señal: un útil que hace que resalte un todo de útiles, por ejemplo, la luz del automóvil indicando la dirección.

Ser: toda la obra de Heidegger es un planteamiento de la pregunta por el ser bajo diversas modalidades. En *Ser y tiempo* el autor pregunta por el ser del Dasein. Después del «viraje» *(Kehre)*, realiza los más variados esfuerzos por abordar el ser mismo, que tiene la iniciativa en todo acontecer. Desde 1934, Heidegger escribe *Seyn* (y no *Sein*) para designar la relación con el ser captada explícitamente. Ser es lo que disuelve las concepciones del mundo, los intentos de asegurar la existencia humana. La apertura del ser es previa a la subjetividad. Finalmente Heidegger escribe «ser» tachando la palabra con una cruz o un aspa. De esta manera quiere evitar la costumbre de representar el ser como algo que está enfrente del hombre, dejando a este fuera de él (*cf. Hacia la pregunta del ser = Sobre la cuestión del ser*). Dice que la tachadura señala las cuatro regiones del cuadrado y su reunión en el centro. *Cf.* «cuadrado» *(Geviert).* Ser es un hacer presente enviado en el «evento».

Ser-ahí: cf. «Dasein».

Ser a la vista (Vorhanden): el estrato material y visible de las cosas, las propiedades de un objeto con independencia del uso que hacemos de él. Se relaciona con la teoría, con nuestro acto de ver.

Ser a mano, ser a la mano (Zuhanden, Zuhandenheit): es la manera de ser del útil en cuanto es usado o manejado. «A mano» es una expresión de cercanía.

Ser con: los hombres en sus referencias recíprocas dentro del mundo, generalmente en la adquisición y el uso de los útiles. Estamos siempre afectados por los otros, incluso cuando nos encontramos solos. Hay existenciarios peculiares de este «ser con», así el cuidarse de los otros, la asistencia.

Ser-en-el-mundo: unidad de hombre y mundo como una totalidad indivisa que precede a la división entre sujeto y objeto. Comprende las maneras fundamentales de comportamiento.

Sí mismo, ser sí mismo: la existencia empuñada por propia resolución; *cf.* «propio e impropio». Normalmente estamos caídos en el «uno», del que nos arranca la llamada de la conciencia. Heidegger explica el «sí mismo» y el «yo» desde la temporalidad.

Significar, significación: las referencias dentro de los todos de conformidad.

Superación (Überwindung, Verwindung): es un concepto que se usa en el sentido de superación de la metafísica. Puesto que para Heidegger ésta no queda eliminada, sino que se recorre su camino de nuevo, se rememora, él usa el término *Verwindung* para indicar un rebasamiento que implica además rasgos de aceptación y profundización. *Verwinden* en alemán tiene además el sentido de superar una enfermedad, y a veces el de torcer y distorsión.

Sustraerse (Entzug): se refiere a la iniciativa del ser que se sustrae en su olvido por causa de la manera metafísica de pensar.

Técnica: cf. «engranaje».

Tematización: el proyecto (esbozo) científico que determina los conceptos fundamentales, los métodos, la verdad y la falsedad, la forma de prueba y fundamentación, etcétera. Por la tematización se pasa del «ser a mano» al «ser a la vista».

Temporalidad: cf. «tiempo originario».

Temporario: en analogía con «existencial» y «existenciario», Heidegger acuña el término «temporario» para referirse a la reflexión sobre la temporalidad como condición previa para la comprensión del ser (en *Problemas fundamentales de la fenomenología*).

Temple de ánimo: cf. «afección».

Tener previo (Vorhabe): la interpretación se funda en un todo de conformidad previamente dado que, como comprendido, está en la base de la interpretación; *cf.* «visión previa» y «anticipación conceptual».

Tiempo originario: la unidad de los éxtasis de la temporalidad (futuro, pasado y presente), con la primacía del futuro (advenir), que llega al pasado y emite el presente.

Tiempo vulgar: el que nivela los éxtasis temporales (futuro, pasado y presente) y se concibe como una sucesión sin fin de ahoras uniformes.

Todo de conformidad (Bewandtnisganzheit): todo de útiles entre los cuales se da una referencia recíproca, por ejemplo, en la ferretería el clavo, el martillo y las tenazas, en el tráfico las señales, las luces y el código de circulación.

Transparencia (Durchsichtigkeit): el comprender en el que se ilumina el «ser-en-el-mundo». Incluye lo que en la filosofía de la subjetividad se llama conocimiento de sí mismo. De esa iluminación surge el intuir y el pensar.

Un-grund: cf. «fundamento».

Uno, el uno (das Man): en Heidegger es un existenciario que analiza la forma de ser cotidiana del Dasein. En ella los hombres no desarrollan proyectos según su propia resolución, sino que cada uno hace lo que hace el otro. En castellano podría traducirse también por el «se» usado en las expresiones «se dice», «se piensa», etcétera, o simplemente por «la gente» (¿qué dice la gente?; la gente es mala, la gente dice, etcétera). El «uno» ejerce su dictadura, a la que solo escapamos asumiendo la llamada de la conciencia.

Unverborgenheit: cf. «verdad».

Útil (Zeug): se llaman útiles las cosas que manejamos para un determinado uso: el reloj, la cuchara, el martillo. Las cosas nos salen al encuentro ante todo en su condición de útiles. La naturaleza del útil implica un «servir para». En el útil se da la referencia de algo a algo. Manejamos los útiles, su ser consiste en el manejo, en tenerlos a mano.

Verdad: Heidegger, dada su concepción del ser como acontecer, se opone a la idea de la verdad como adecuación entre nuestras representaciones y las

cosas. A la verdad como adecuación contrapone su propia manera de entenderla como «apertura» o «desocultación». Se basa en el término griego *a-létheia*. La verdad es un arrancar al ocultamiento. *Cf.* también «claro».

Verwindung: cf. «superación».

Vida fáctica, facticidad: este término del joven Heidegger indica el hecho de que la vida está dada (fácticamente) como una unidad antes de todos los análisis conceptuales. Cuando la analizamos la descomponemos en elementos y perdemos su unidad; se produce un «despojar de vida» *(entleben).* Heidegger quiere comprender los caracteres de la vida fáctica mediante una «hermenéutica de la facticidad».

Viraje (Kehre): se refiere al cambio del enfoque desarrollado en *Ser y tiempo*, donde el ser era objeto de estudio como ser del hombre. A partir de *Aportes a la filosofía* se invierte la dirección: el ser del hombre es entendido desde el ser mismo. En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger explica que el hombre no es un ente privilegiado por características inherentes a su naturaleza, sino por su relación indisoluble con el ser, por su pertenencia a él. El hombre constituye una unidad con el acontecer del ser.

Visión previa (Vorsicht): punto de vista anticipado que dirige la interpretación de lo comprendido previamente; *cf.* «tener previo» y «anticipación conceptual».

Vorgriff: cf. «anticipación conceptual».

Vorhabe: cf. «tener previo».

Vorlaufen: cf. «precursar».

Vorsicht: cf. «visión previa».

Zeug: cf. «útil».

A. SER Y TIEMPO

ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DEL SER DEL HOMBRE

La relación con Husserl

Anteriormente, en los sistemas filosóficos había puntos de referencia estables. En el mundo procedente de Platón y Aristóteles hay columnas fijas, como las ideas, las sustancias y las categorías. Se da allí un orden del mundo coronado por el motor primero, cuyo puesto ocupa Dios, fuente del ser, en la filosofía escolástica. La revolución kantiana hace incierto lo que está más allá del sujeto humano, pero en ella se mantiene el mundo de las categorías por lo menos en el sujeto trascendental. En Husserl las categorías kantianas emergen de la actividad histórica de la subjetividad humana y experimentan una notable reorganización. Heidegger es heredero del enfoque de Kant, sobre todo en su versión neokantiana, y procede inmediatamente de Husserl.

El punto más fuerte de conexión con la tradición es el concepto de tiempo, que en el sistema kantiano ocupa una posición decisiva y en Husserl, según hemos visto, pasa a ser el eje de la actividad constituyente. En él, tiempo y sujeto forman una unidad indisoluble. Desde las *Investigaciones lógicas*, la filosofía de Husserl muestra una tensión entre la significación (polo subjetivo) y la intuición (polo objetivo). No obstante, esa obra aspira a construir una ontología en la que lo ideal y lo real están en correlación recíproca. Pero no puede pasar desapercibido que el dinamismo de la intencionalidad hace salir a la luz virtualidades de los estratos materiales que no se dan siempre de igual manera. Por tanto, la ontología queda afectada ya por la dimensión histórica. En una segunda fase Husserl realiza un giro trascendental, y eso significa que el mundo intuitivo pasa de la correlación a la subordinación; es decir, las esencias constituidas no son tanto una elaboración de los sustratos materiales como una actividad espontánea del sujeto pensante. La *epokhé* permite poner de manifiesto esta espontaneidad. Sin embargo, Husserl no quiere desprenderse nunca del polo objetivo. En medio de la primacía de la actividad constituyente no quiere renunciar al mundo realmente constituido. ¿Cómo puede explicarse esto? Ha de explicarse en el sentido de que el sujeto actúa sobre un mundo intuido y acuña allí contenidos ideales que se mantienen válidos para siempre. Y, a la vez, el firmamento de las esencias constituidas actúa como un fondo en el que, por así decirlo, siguen apareciendo nuevas estrellas, nuevas idealidades constituidas.

Pero, llegados a este punto, no podemos menos de preguntar: si lo constituido es como un mar inmenso en el que se sumerge el sujeto, si se

mantiene como una materia para nuevas constituciones, ¿puede afirmarse que el sujeto sea el soporte del mundo? ¿Puede esclarecerse toda la realidad que yo veo desde mi propia actividad constitutiva? ¿No hemos de rendirnos a la evidencia de que el mundo real desborda la actividad del yo? No hay duda de que cada yo es activo y envuelve en su actividad el lenguaje y las esencias ideales inmersas en él. Pero eso no significa que el mundo pueda explicarse simplemente desde la actividad del yo. Por más reducciones que practiquemos, no alcanzamos con ninguna reflexión el origen de lo real en el yo. Husserl mismo había introducido temas que conducían a rebasar su propio enfoque, por ejemplo, las «intencionalidades anónimas». En ellas se dan modalidades intencionales que tienen vigencia, pero no podemos decir que alguien las ejecute de forma temática.[43] En general, el horizonte del «mundo de la vida» puede considerarse un producto de las intencionalidades anónimas. La vida real tiene lugar sin que reflexionemos sobre el hecho de que vivimos o realizamos determinadas actividades.[44] En su última fase Husserl introduce el tema de la intersubjetividad constituyente y del «mundo de la vida», en el sentido de que el sujeto se «constituye» como individuo sumergido en una comunidad y en un mundo previamente dados.

La dificultad de explicar el mundo desde la actividad del yo está en el punto de partida del giro que Heidegger dará a la fenomenología. Su relación con Husserl pasó por momentos muy variados. Desde que Husserl llegó a Friburgo, Heidegger intentó acercársele. Inicialmente Husserl mostró poco interés por él. Por fin, el 24 de septiembre de 1917 le prometió su apoyo. Cuando Edith Stein renuncia a su puesto, Husserl pone los ojos en Heidegger como posible colaborador. A finales de 1917 se desarrollan intensos diálogos filosóficos entre ambos. Mientras Heidegger está incorporado a filas en el cuerpo de meteorólogos, mantiene correspondencia epistolar con Husserl. En las primeras lecciones de posguerra, «La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo», aparece ya su intención de rebasar el proyecto de Husserl. Le objeta un exceso de radicación en lo teórico, que impide ver el ámbito vivencial del mundo circundante. La actitud teórica, dice, despoja de la vida.

El 22 de septiembre de 1922 Paul Natorp, el jefe de la escuela neokantiana de Marburgo, le comunica por carta a Husserl que están pensando en

Heidegger para la provisión de un puesto docente y le pregunta si él está preparando alguna publicación que pudiera examinarse. Husserl informa a Heidegger, que en tres semanas prepara un extracto de sus trabajos sobre Aristóteles. Antepone un prólogo y envía sesenta páginas a Marburgo. Hemos dicho que el trabajo se titulaba «Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Información sobre la situación hermenéutica». Husserl también intervino a favor de Heidegger en Gotinga. El 18 de junio de 1923, Heidegger recibe la invitación para un puesto de profesor extraordinario en Marburgo.

Obtenido el puesto, no muestra precisamente signos de gratitud para con su maestro. En la carta a Jaspers del 14 de julio de 1923 arremete contra el gremio de los filósofos, sin detenerse ante Husserl, de cuya actividad filosófica habla con cierto desdén.

A principios de 1927 aparece *Ser y tiempo* en un número especial del *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* (Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica), editado por Husserl y Max Scheler. En la primavera de 1928, Heidegger abandona Marburgo para suceder a Husserl en Friburgo. Husserl mismo había intercedido para que Heidegger fuera su sucesor. En 1933 corresponde a Heidegger ejecutar la invalidación de la destitución de Husserl. Envía flores a través de Elfride como símbolo de benevolencia. Husserl considera que la entrada teatral de Heidegger en la política es el final de la «supuesta amistad filosófica entre almas».

Desde el nombramiento de rector, Heidegger puso fin al contacto privado con los colegas judíos y no dirigió la tesis a ninguno de sus alumnos judíos, sino que los desvió hacia colegas de la facultad. Interrumpió el contacto concretamente con Wilhelm Szilasi, aunque estaba unido a él por vínculos de amistad, e igualmente lo interrumpió con Edmund Husserl. No está demostrado el rumor de que le prohibiera la entrada en el seminario de filosofía. Pero lo cierto es que no dio ningún paso para romper el creciente aislamiento de Husserl. Martin Honecker, colega de Heidegger, fue el que mantuvo el contacto y, a través de Max Müller, transmitió regularmente a Husserl los mejores saludos del seminario de filosofía y la información de lo que sucedía en el Instituto. Husserl quería oír de Heidegger. Después de la primera indignación por la traición de 1933, su juicio terminó suavizándose. Lo consideraba como el más dotado de los que habían pertenecido a su

círculo. Solo Gerhard Ritter asistió al funeral de Husserl. Heidegger yacía enfermo en la cama. A principios de los años cuarenta, Heidegger retira la dedicatoria de *Ser y tiempo* a Husserl por presión editorial. Mantiene, sin embargo, las notas relativas a Husserl en señal de gratitud.

En el plano doctrinal, los puntos más importantes de la relación entre Husserl y Heidegger son el «método fenomenológico» y el «concepto de mundo». Quien lee *Ser y tiempo* no puede sustraerse a la impresión de que, detrás de la maestría heideggeriana en la definición y distinción rigurosa de conceptos, está el modelo de los análisis de Husserl. De hecho Heidegger consideraba, poco después de aparecer *Ser y tiempo*, que había expresado la auténtica intención de la fenomenología, aunque de una forma más precisa. Heidegger y la primera escuela fenomenológica cifraron el primer principio fundamental en que cada ente tiene una forma de darse que solo es adecuada a él. Esa manera peculiar de darse a sí mismo es la base de partida para las investigaciones filosóficas. En la formulación husserliana el análisis intencional ha de partir de la manera de ser cada vez diferente de lo objetivo. Y a la vez esa manera de ser indica un modo peculiar de efectuación de la conciencia. En esta búsqueda de lo original tanto Husserl como Heidegger se distancian de la concepción de las ciencias, pues para ellas el ente en sentido originario es el que se manifiesta en la determinación exacta de las ciencias naturales. Desde el punto de vista fenomenológico el objeto de las ciencias naturales (el objeto fisicomatemático) no está dado por sí mismo originariamente, sino que es un producto de métodos idealizantes. Frente a un mundo descompuesto abstractamente hay que lograr un concepto natural del mundo. La experiencia originaria que postula Husserl ha de estar libre de esos prejuicios de las ciencias naturales. Husserl busca el mundo que nos rodea en su inmediatez. Más tarde caracterizará este mundo como «mundo de la vida». Antes de practicar la reducción hemos de centrarnos en este mundo. Heidegger sigue a Husserl en el retorno al mundo natural frente al de las ciencias.

Pero pronto comienzan a introducirse diferencias, que no son tan patentes como a primera vista parecen. En 1919, Heidegger objeta a Husserl una radicación excesiva en lo teórico, y más tarde esa objeción se transformará en repetidos ataques al «puro contemplar». La objeción es grave por la razón de que Husserl se basa en el método universal de la reflexión, que permite ver (actitud teórica) las estructuras de la conciencia. Podría discutirse acerca

de si ese método de la reflexión está presente también en *Ser y tiempo*, pero no podemos menos de reconocer que en Husserl ejercen una función primordial los actos objetivantes, productores de objetos que se ofrecen a la reducción. Heidegger, en cambio, se centra en el uso práctico de los objetos e intenta explicar la intuición (la actitud teórica) como un fenómeno derivado. Ese desplazamiento hacia la conducta práctica va unido a una suplantación de la intencionalidad por el «comportamiento respecto del ente».

Para Heidegger, el comportamiento con las cosas del mundo es más amplio que el de la mera intencionalidad, la cual, en todo caso, se reduce a un mero ámbito subordinado. Landgrebe[45] llama la atención sobre el hecho de que el comportamiento con el ente supone la efectuación de los entes a través de la intencionalidad y de su estrato más profundo, que es la temporalización, ya que todo ente aparece en el flujo del yo y del tiempo. El comportamiento con el ente presupone su formación. Lo que forma el tiempo y el mundo es la subjetividad, dice Landgrebe.

Si atendemos a la *terminología*, media un abismo entre Husserl y Heidegger, pues éste elude los conceptos de conciencia, sujeto y subjetividad. Frente a la filosofía anterior, que quería mostrar o bien cómo la conciencia surge del mundo (naturalismo), o bien cómo la conciencia constituye el mundo (idealismo), Heidegger pretende arrancar de una experiencia en la que se dan ambas cosas a la vez en una unidad indisoluble. Los guiones utilizados por Heidegger, por ejemplo, «ser-en-el-mundo», aluden a esa unidad. Heidegger pone el énfasis en el ser como el ámbito de patencia o de desocultación originaria en el que nos encontramos previamente a nuestros comportamientos particulares con los objetos. En la primera página de *Ser y tiempo*, antes de la Introducción, afirma, con Aristóteles, que estamos familiarizados de antemano con lo que significamos con la palabra «ser» y, sin embargo, hemos de lograr de nuevo la concreción de la pregunta por el ser. Y en el punto final de la última página escribe:

> Algo así como «ser» está abierto en la comprensión del ser que corresponde al Dasein (ser-ahí) existente en su actividad de comprender.

La apertura previa —aunque no conceptual— del ser hace posible que el Dasein, en cuanto existente «ser-en-el-mundo», pueda comportarse con los entes que encuentra dentro del mundo y consigo mismo como existente.

Por tanto, tenemos ahí una transformación de la fenomenología de Husserl, en el sentido de que la apertura del ser es previa a la subjetividad. No obstante, hemos de resaltar dos puntos frente a esa apariencia de novedad radical. Por una parte, en Husserl la idealidad, que actúa como subjetividad, es primordial en la constitución del mundo. Y, por otra parte, esa constitución emerge de una actividad del yo que es el fluir de la temporalidad. Si Heidegger en *Ser y tiempo* llega al resultado de que los entes en el mundo emergen desde la temporalidad originaria, ¿puede ser muy diferente el uso de la fenomenología en el uno y en el otro? Sin duda, en la preferencia de la palabra «yo» o la palabra «ser» se esconde una diferencia decisiva. Husserl, de acuerdo con la mayor parte de la tradición anterior, sitúa el corazón del ser en lo ideal e inserta allí la subjetividad. Heidegger quiere abandonar ese cauce y abrir otro a partir del nuevo planteamiento de la cuestión del ser. En *Ser y tiempo* este ser es ante todo el del Dasein y se cifra en la temporalidad. Se puede decir que en dicha obra hay todavía un enfoque trascendental, pues el autor pregunta en ella por la condición primera que permite al hombre comportarse con cualquier ente en el mundo, pero a la vez se da una conexión estrecha entre el ser del hombre y el ser en cuanto tal. En escritos posteriores, de acuerdo con lo anunciado en *Ser y tiempo*, Heidegger afirmará de manera explícita que la temporalidad se extiende al ser mismo, más allá del hombre.

En *Ser y tiempo* la aplicación del método fenomenológico está orientada a la suplantación del yo por el ser. Cuando (en el capítulo 2 de la Introducción, § 7) Heidegger se refiere al método fenomenológico, lo hace sobre la base de lo establecido anteriormente, a saber, que la obra es una ontología fundamental en la que se pregunta por el ser y por el sentido del ser, y que el hombre implica en su ser un comportamiento con el propio ser.

El método

Heidegger afirma que se mueve en el suelo de Husserl, y en una nota a pie de página[46] confiesa que ha utilizado manuscritos no publicados de Husserl para su investigación. Pero en el mismo contexto indica que saca del suelo fenomenológico una «posibilidad» distinta de lo desarrollado anteriormente. Las aclaraciones de Heidegger sobre el método fenomenológico[47] se refieren a tres puntos: 1) el concepto de fenómeno; 2) el concepto de logos; y 3) el concepto previo de fenomenología. En el primer punto (el fenómeno) sin duda se apoya en la reducción que hace Husserl de toda concepción previa, a fin de conquistar el suelo originario de lo manifiesto. Pero su insistencia en la posible desfiguración de lo manifiesto en sí mismo sin duda apunta en una doble dirección: que el ser mismo ha quedado encubierto tradicionalmente, y que Husserl no ha llegado hasta el último estrato del ser del hombre, que le ha quedado algo por descubrir.

Heidegger parte de que la fenomenología consiste en dirigirse a las cosas mismas, frente a todas las construcciones caprichosas o aparentemente afianzadas. En el término distingue dos componentes: «fenómeno» y «logos». De acuerdo con la raíz griega φαίνεσθαι (*phaínesthai:* «mostrarse), fenómeno significa lo que se muestra en sí mismo, lo manifiesto. Ahora bien, el ente puede mostrarse como lo que no es él mismo. Y así se pone en juego la apariencia *(scheinen)*, lo que parece ser algo, lo que tiene el aspecto de algo, y la simple aparición. Como ejemplo de simple aparición Heidegger pone el caso de los síntomas de la enfermedad (fiebre, mejillas rojas). Aparecen los síntomas, pero no la enfermedad misma. Hay indicios de algo que no se muestra en sí mismo. Al ámbito de la aparición pertenecen los síntomas, las representaciones, los símbolos. La apariencia presupone el concepto de fenómeno como lo que aparece en sí mismo. Heidegger recurre a Kant para ejemplificar lo que es fenómeno en el sentido fenomenológico. Los objetos (espaciales y temporales) de la intuición empírica son fenómenos (lo que aparece) en sentido vulgar. Y podemos hacer que se muestre explícitamente lo que en ellos se muestra de manera no explícita. Lo que de esa manera llega a mostrarse en sí mismo (las formas de la intuición: el espacio y el tiempo a priori) son los fenómenos de la fenomenología.

Sin embargo, antes de pasar a definir la fenomenología Heidegger aborda el sentido de la palabra «logos». Recurre al mundo griego para mostrar la correlación entre fenómeno y logos. El *lógos*, por ejemplo, en Aristóteles,

tiene el sentido de ἀπόφανσις *(apóphansis):* hacer manifiesto aquello de lo que se habla; dejar ver algo acerca de lo que se habla. El logos revela aquello de que se habla y lo hace accesible a otros. Se relaciona con esto el concepto de verdad. La verdad es un sacar de su reconditez aquello que se habla y hacerlo ver como desocultado. Lo falso, por el contrario, consiste en engañar, en presentar algo como lo que no es.

Definidos los términos «logos» y «fenómeno», Heidegger puede ofrecer un concepto previo de fenomenología: ésta consiste en que se vea desde sí mismo lo que se muestra, tal como se muestra desde sí mismo. Lo dicho equivale a dirigirse a las cosas mismas. Pero ¿qué es lo que se muestra? Heidegger responde:

> Sin duda lo que a primera vista y en general *no* se muestra, lo que permanece *oculto* frente a lo que a primera vista y en general se muestra, pero a la vez es algo que pertenece esencialmente a lo que a primera vista y en general se muestra, y le pertenece de tal modo que constituye su sentido y fundamento.[48]

Y ¿qué es esto en concreto? Nada más y nada menos que el «ser del ente», el cual puede estar tan encubierto que se haya olvidado, y que no se pregunte acerca de él y de su sentido. Sin embargo, Heidegger llama la atención sobre la diferencia entre teo-logía, por ejemplo, y fenomenología. La primera indica su objeto (Dios); la segunda, en cambio, no lo indica. Más bien la palabra solo informa sobre el cómo de la ostensión y la manera de abordar lo que debe tratarse en esta ciencia: mostrándolo directamente. En ese sentido la fenomenología es un concepto meramente formal. Y ¿qué es lo que ha de dejar ver la fenomenología? ¿Cómo rebasaremos el ámbito formal?

A partir de este momento Heidegger identifica la fenomenología con la ontología. Lo que se muestra es el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados. Ahora bien, esto que ha de hacerse manifiesto en sí mismo puede estar oculto. Hay diversas maneras de encubrimiento, por ejemplo: lo no descubierto; lo enterrado, o sea, lo encubierto después de descubrirse; la desfiguración. A Heidegger le interesan especialmente el enterramiento y la desfiguración. Normalmente lo enterrado sigue siendo

visible, aunque solo como apariencia. Desde la apariencia hay que llegar al fenómeno que está en su base. A su vez, la desfiguración acarrea las posibilidades de desengaño y extravío, concretamente porque ciertas estructuras del ser, estando encubiertas en su radicación, se usan sin aclararlas como punto de partida para una deducción progresiva.

Esta tensión entre lo desfigurado y lo que se manifiesta dirigirá desde el principio hasta el final la trayectoria de la obra *Ser y tiempo*, que en concreto habrá de excavar en el hombre caído para sacar a la luz su sí mismo propio. Resulta llamativo que en el camino del ser del ente nos encontremos constantemente con «estructuras del hombre». Heidegger lo justifica de entrada porque el ser que se manifiesta como fenómeno es el ser del «ente» y, por tanto, se requiere un acercamiento al ente (el hombre) en el que se da el ser. Puesto que el ser se da en el hombre en forma de una comprensión de aquél, la fenomenología es una hermenéutica por la que se interpreta esa comprensión. La fenomenología o hermenéutica que Heidegger pone en marcha se refiere a las estructuras del ser del hombre, pero éstas han de constituir la condición de posibilidad de toda investigación ontológica.

No puede dudarse de que Heidegger, al equiparar la fenomenología con la ontología, entiende por ser lo manifiesto en sí mismo y, en consecuencia, tiende a identificarlo con la verdad. Esto supuesto, intentemos nuevamente encontrar la diferencia entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger. Ambos apuntan hacia lo que es originariamente manifiesto. Pero en esto mismo se anuncia ya una diferencia. Husserl encuentra suelo firme en la evidencia y las evidencias del yo como estrato más hondo del ser. Ese estrato está referido siempre a los correlatos noemáticos por medio de las modalidades intencionales. Heidegger no se centra en la evidencia del yo, sino en el ser como lo originariamente manifiesto. El ser es desde el principio el «claro del ente», en primer lugar del ente llamado hombre, que como lugar de este claro recibe el nombre de Dasein (ser-ahí). Por otra parte, los análisis de Heidegger nos conducirán a través de regiones donde desaparece la intencionalidad, por ejemplo, la angustia, la nada, la muerte.[49] Esas vivencias no conducen a ningún producto que constituya una unidad objetiva de tipo noético-noemático. Y precisamente en esas vivencias se pone de manifiesto el núcleo más íntimo de la existencia. Por eso Heidegger alza la pretensión de ahondar un estrato más en el fenómeno.

La articulación de *Ser y tiempo*

Ser y tiempo es sin duda la obra principal de Heidegger, que ha contribuido como nadie a transformar la situación filosófica durante el siglo XX. ¿En qué consiste esta transformación? Consiste simplemente en *plantear la pregunta por el ser*, pregunta que es el eje en torno al cual gira el pensamiento heideggeriano desde el comienzo de la obra hasta el final. Puede sorprender que el planteamiento de una sola pregunta sea capaz de revolucionar el panorama de la filosofía. ¿En qué está la novedad? En que Heidegger erosiona el suelo de la filosofía tradicional. En ella el ser es lo que permanece siempre y, por tanto, se relaciona con la sustancia (sustrato), que es lo permanente bajo el cambio de los accidentes. También el concepto de sujeto implica el de sustancia. Tradicionalmente, en el tratado de las categorías se estudiaban las principales formas de ser accidentales que se adhieren a la sustancia como lo permanente. Había tres modalidades fundamentales de sustancia: la divina, la del sujeto humano y la del mundo (materia). El estudio de ese núcleo de conceptos constituía el tema de las diversas disciplinas filosóficas.

Frente a esa tradición, Heidegger plantea el problema del ser de una forma completamente nueva. Todo su esfuerzo fenomenológico se centra en mostrar que el ser no es ningún ente, nada que se pueda describir en sus características, y, sin embargo, puede ponerse de manifiesto fenomenológicamente. Si el ser no es nada determinado, ningún ente, ¿qué puede ser? Una dimensión negativa y a la vez tremendamente dinámica en su negatividad. Heidegger intenta llegar al ser a través de la «angustia», de la «nada» y del «aburrimiento». Por supuesto, ninguna de esas experiencias aporta un concepto positivo, pero todas ellas conducen al umbral del ser como una dimensión estremecedora que está frente a los entes del mundo y constituye el fondo del que ellos emergen. Heidegger no desarrolla ningún cuerpo doctrinal, sino que intenta conducir una y otra vez a la experiencia en la que el ser se muestra como negación radical y a la vez como instauración del mundo. La angustia, como fondo vivencial de la nada del mundo, confiere a la vida del hombre su dinámica fundamental, que es la huida vertiginosa de la nada para refugiarse entre los entes, y a la vez la

llamada a proyectarse de cara a lo que no es. En *Ser y tiempo*, los pasos decisivos para la confrontación con esta negatividad son los fenómenos inherentes a la «pregunta», a la «existencia», al «cuidado», al «ser relativamente al fin» (a la muerte), a la «negatividad de la conciencia» y la «temporalidad». Estos conceptos aparecen sucesivamente y cada uno explicita el contenido del anterior. Por eso, en el último de los conceptos enumerados, la temporalidad, se despliegan por completo los primeros, la pregunta y la existencia: existir es comportarse con el no-ser que nos llega. Este esquema es el que dirige el desarrollo de *Ser y tiempo* en toda su complejidad conceptual.

Heidegger irrumpe en el problema del ser mediante el texto del *Sofista* de Platón, en el que éste expresa la admiración por el hecho de que, aun cuando estamos familiarizados con la palabra «ser», nos encontramos en apuros si queremos explicitar su contenido. Puesto que la situación no ha cambiado esencialmente, se impone plantear de nuevo la cuestión. Acto seguido, anuncia que su tratado se propone la elaboración concreta del sentido del ser y anticipa que su transitorio final será «la interpretación del *tiempo* como posible horizonte de cualquier comprensión del ser». Eso significa que la estructura del tratado es circular: la materia está ya elaborada (en la mente del autor) y desde el final alcanzado se enfoca el comienzo.

La obra empieza con dos capítulos introductorios, y al final de la Introducción (capítulo 2, § 8) esboza dos partes: primera, la interpretación del Dasein de cara a la temporalidad como el horizonte trascendental de la pregunta por el ser; segunda: rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología bajo el hilo conductor del problema de la temporalidad. La primera parte se divide en tres secciones: 1.ª) el análisis fundamental preparatorio del ser-ahí; 2.ª) ser-ahí y temporalidad; 3.ª) tiempo y ser. La segunda parte se articula igualmente en dos apartados: 1.º) la doctrina del Kant sobre el esquematismo y el tiempo como eslabón previo de una problemática de la temporalidad; 2.º) el fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la inclusión de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans:* 3.º) el tratado de Aristóteles sobre el tiempo como discriminación de la base fenoménica y de los límites de la antigua ontología.

Esta segunda parte no aparece en la obra que Heidegger publicó con el título de *Ser y tiempo*. De hecho, Heidegger solo publicó la Introducción y la

primera parte proyectada. Eso no significa que la obra se quedara en un mero torso, pues en la parte escrita el autor consiguió parcialmente su intención fundamental y, en todo caso, en escritos posteriores completó los estudios sobre el temario proyectado de *Ser y tiempo*. Por lo que se refiere a la destrucción de la historia de la ontología no hay duda de que las bases están puestas en *Ser y tiempo*, donde queda sin soporte toda ontología de lo que se mantiene constante en el ente (toda dimensión sustancialista).

Al iniciar la lectura atenta de *Ser y tiempo* no podemos menos de sentirnos perplejos y preguntarnos: ¿desde dónde habla Heidegger? ¿Cuál es su punto de partida para abordar el problema del ser, dado que éste es el tema desde la primera página de la obra? Se cruzan allí tres perspectivas: la del problema del ser según se ha planteado en la tradición (Aristóteles, Tomás de Aquino, Duns Escoto...); la concepción que implícita o explícitamente tiene el hombre acerca de su ser y acerca del ser en general; y, finalmente, la temporalidad a la que ha llegado Heidegger como horizonte del ser del hombre y del ser en general. Este último punto nos remite a la comparación entre Husserl y Heidegger en el ámbito de la fenomenología. Hemos visto cómo éste equipara la fenomenología con la ontología. En conjunto Heidegger quiere dar a la fenomenología un giro hacia el ser. En sentido riguroso eso significa que el fenómeno, lo primordialmente manifiesto, no es la evidencia en el yo, sino algo que está dado como abierto (patente) con anterioridad a la clarificación de la propia subjetividad. No obstante, sorprende que, por una parte, afirme lo que acabamos de decir y, por otra parte, busque el camino hacia el ser a través de un ente concreto: el hombre. Por sorprendente que parezca, la apuesta fenomenológica de Heidegger consiste precisamente en mostrar que lo más profundo del hombre no gira en torno a los actos de conocimiento, sino en torno al ser como articulante de las estructuras entitativas del hombre. La originalidad de Heidegger en *Ser y tiempo* consistirá en mostrar que el ser no es un mero concepto universal, el más universal y abstracto de todos, sino un fondo que puede mostrarse en el hombre y que actúa como el dinamismo fundamental por el que se constituye él, junto con el entramado de los entes del mundo, indisolublemente unido al hombre. La modalidad del método fenomenológico en Heidegger conduce a mostrar la diferencia entre ser y ente en la realidad compleja del «ser-en-el-mundo» como unidad

inseparable de hombre y mundo. La duplicidad de yo y mundo es suplantada por la de ser y entes mundanos.

La introducción

En el § 2 del capítulo 1, Heidegger entra directamente en su tema. Comienza centrando la atención en el hecho de que preguntamos. A la manera agustiniana del «no me buscarías si de alguna manera no me hubieses encontrado», afirma que la pregunta es una búsqueda y que todo buscar recibe su dirección desde lo buscado. A su vez, el preguntar es una manera de comportamiento de un determinado ente. Si la búsqueda está dirigida por lo buscado y en el caso del hombre lo buscado es el ser, el sentido de éste tiene que ser accesible para nosotros de alguna manera. Tenemos, pues, siempre una cierta comprensión del ser. Nos movemos siempre en cierta comprensión del «es», pero no podemos indicar conceptualmente su sentido. Esta comprensión vaga que como término medio tenemos todos, afirma Heidegger, es un hecho. E incluso anticipa que se trata de un hecho positivo que habrá de esclarecerse en su momento, cuando se haya logrado el concepto explícito de ser. Entonces podrá mostrarse qué tipo de encubrimientos oscurecen la comprensión directa del ser. La búsqueda está dirigida por la manera de ser del ente que pregunta. Y lo preguntado es el ser de este ente, él es interrogado en relación con su ser. Por tanto, hay que poner de manifiesto cómo es el ente cuyo ser buscamos. De partida podemos decir ya que es un ente que pregunta, que comprende, que busca el acceso al concepto explícito, que está determinado por lo buscado, por el ser. Un ente así merece llamarse Dasein (ser-ahí), pues se trata del ente en el que se da un espacio de relación con el ser, que tiene una relación señalada con la pregunta por el ser.

A partir de aquí, Heidegger pasa a tratar el tema de la primacía ontológica (§ 3) y óntica (§ 4) de la pregunta por el ser. La «primacía ontológica» se refiere a la relación de los diversos campos del saber con la pregunta por el ser. Apoyándose en ejemplos de diversas ciencias (matemática, física, biología, teología, historia), muestra cómo el progreso científico no proviene fundamentalmente del acopio de datos, sino de las innovaciones en la comprensión de los conceptos fundamentales. Tales conceptos delimitan y

esclarecen determinados ámbitos de ser. Y el esclarecimiento de posibles maneras de ser exige una comprensión previa de lo que propiamente entendemos por ser. Toda ontología (o estudio de ámbitos de ser) permanece ciega si no esclarece antes el sentido del ser.

La «primacía óntica» (§ 4) se refiere al que desarrolla las ciencias y sus planteamientos, al hombre. Heidegger le da el nombre de *ser-ahí* (Dasein) y justifica esta denominación porque

> es un ente que en su ser implica el cuidado de su ser. Esta constitución ontológica lleva inherente que en su ser tiene una relación ontológica con él. Lo cual significa que el ser-ahí se entiende de algún modo más o menos explícito en su ser. El título Dasein (ser-ahí) es pura expresión de ser.[50]

Por tanto, el ser-ahí tiene el privilegio de ser ontológico, aunque no precisamente en el sentido de que desarrolle ontologías o pregunte siempre por el sentido del ser, sino en el de que «comprende» el ser. En consecuencia, matiza Heidegger, el Dasein es preontológico.

Seguidamente define el concepto de «existencia», que radica en el Dasein. Existencia es «el ser mismo con el que el ser-ahí puede comportarse y en cierto modo se comporta siempre de ésta o la otra manera». Lo dicho significa que la esencia del hombre no es algo necesario y eterno, sino que consiste en posibles maneras de comportamiento con su ser, consiste en que «en cada caso ha de ser su ser como el suyo».[51] El concepto de existencia es una de las claves posibles para entender *Ser y tiempo*. Heidegger confunde al lector porque invierte el sentido tradicional de los términos «ser», «esencia» y «existencia». El ser marcaba los rasgos fundamentales y permanentes de todo ente, por ejemplo, la unidad, la verdad, la bondad, la belleza (las propiedades trascendentales). La esencia diseñaba la manera de ser estable de un determinado tipo de entes (así la «esencia específica»). Y se entendía por existencia la presencia de una esencia como principio activo (como individuo) en la naturaleza física. Heidegger introduce un cambio radical en los tres conceptos porque no concibe el ser como lo permanente, sino que lo concibe precisamente como temporalidad. Comportarse con el propio ser es comportarse con la temporalidad en sí mismo; por ejemplo, podemos crear historia propia o dejarnos llevar y vivir como todo el mundo vive. Heidegger

no ve en el ser una presencia eterna, sino, ante todo, el acontecer mismo de la propia individualidad de cada uno. Podría preguntarse: si en tal manera cambia el sentido, ¿por qué sigue hablando de «ser»? Porque se mantiene una relación entre ser y ente como en la tradición: el ser es el fondo de donde emerge el ente.

El hombre como existente es una posibilidad de ser, un tener que cuidarse del propio ser. En cuanto posibilidad está situado ante lo que no es y tiene la capacidad de introducir en las cosas dadas lo que no está dado en ellas. *Ser y tiempo* puede interpretarse en el sentido de que Heidegger comienza afirmando la existencia del ser-ahí y luego, a través del análisis del «cuidado», del «ser para la muerte» y de la «temporalidad», despliega lo que va inherente a la existencia y la hace posible.

En lo relativo a la existencia, Heidegger distingue el aspecto «óntico» y el «ontológico». Ónticamente existir es asunto de cada uno. Y ontológicamente comprendemos los constitutivos implicados en la existencia. En lugar de óntico y ontológico usa los términos «existencial» *(existenziell)* y «existenciario» *(existenziall, Existentialität)*. La *existencia de cada uno* es «existencial» en cuanto problema de su realización. Y la *comprensión de las estructuras de un ente* caracterizado por la existencia es «existenciaria».

Si las ciencias son formas de ser del ser-ahí y éste se caracteriza por la existencia (comprendida existenciariamente), es obvio que la teoría pura pasa a segundo plano. Por tanto, se produce un alejamiento de la fenomenología husserliana. La intencionalidad supone que el yo básicamente tiene un comportamiento intuyente, objetivante. Pero puede plantearse la pregunta: ¿a qué se debe que el yo emita estas o las otras intencionalidades? En el suelo que descubre esta pregunta Heidegger implanta su concepción del ser-ahí como existencia.

Heidegger atribuye al ser-ahí una triple primacía frente a todos los demás entes: la óntica, que va inherente a la existencia (solo el ser-ahí tiene existencia); la ontológica, consistente en que el ser-ahí es ontológico (comprende el ser, se comporta con él); y la óntico-ontológica, derivada de que el ser-ahí en el desarrollo de su existencia abre el horizonte de comprensión de todos los entes que no son Dasein. Por tanto, el Dasein es la condición óntico-ontológica de posibilidad de todas las ontologías. Y, en consecuencia, la analítica existenciaria del ser-ahí es la genuina ontología fundamental. Puesto que, según hemos dicho, la cuestión del ser va ligada a

la esencia del ser-ahí en cuanto existencia, no se puede plantear en serio si el que la plantea no la asume como algo que le afecta en su propia esencia. *El problema de la ontología es el de la propia vida*. La posición de Heidegger es punto de confluencia y partida de muchos caminos: filosofía de la vida, existencialismo, historicidad, hermenéutica.

Pero el hecho de que el ser esté tan cerca del hombre no significa que el acceso a él sea fácil. Más bien, Heidegger tiene que arrancarlo mediante un tremendo esfuerzo fenomenológico descifrando aquel encubrimiento principal por el que el hombre entiende su ser a partir de los entes que se dan en el mundo. Así, por ejemplo, la temporalidad originaria se diluye en un tiempo objetivo (cósmico) que nos envuelve. Y esa tendencia origina una tradición que deforma la visión originaria del ser del hombre. Por eso se impone una destrucción de la historia de la ontología (§ 6) en aras de las experiencias originarias. El Dasein se comporta con sus propias posibilidades y, por tanto, no es un ente fijo que podamos describir tal como es siempre. No obstante, partiendo de los rasgos que normalmente se dan en la existencia cotidiana, pueden descubrirse estructuras esenciales que se dan en toda forma de ser del Dasein.[52]

El Dasein como «ser-en-el-mundo»

El concepto de mundo

La primera y única parte de *Ser y tiempo* se divide en dos secciones, cada una de las cuales se subdivide en seis capítulos. La primera sección está dedicada al *análisis fundamental del Dasein*, para preparar con esta base el tema de la *temporalidad*, tratada en la segunda sección. Hemos visto el enlace de Heidegger con Husserl en el camino de la fenomenología. El campo de la intencionalidad es sustituido por el de los comportamientos existenciales. Así, Heidegger afirma decididamente que lo categorial, la naturaleza, las ciencias y las cualidades intuitivas de los objetos salen a la luz en medio de nuestros comportamientos existenciales. Recurramos a un ejemplo para esclarecer la duplicidad a la que nos estamos refiriendo. En este momento yo estoy escribiendo con un bolígrafo, que es un objeto

alargado, contiene tinta azul y está hecho de plástico. Estas propiedades de un objeto visible pertenecen al ámbito de las determinaciones categoriales. Sin embargo, ninguna de ellas constituye el bolígrafo en bolígrafo. Más bien, si pregunto: «¿qué es un bolígrafo?», consideraría normal que me contestaran: «es un objeto para escribir». Con ello el bolígrafo queda inmerso en el contexto de la expresión, de la comunicación, de los destinatarios a los que me dirijo. Un objeto en apariencia tan sencillo tiene que ver con el complejo mundo del hombre. Y no hay duda de que ha sido producido dentro del horizonte de este mundo. Sin lenguaje escrito no habría bolígrafos. El águila, cuyas plumas ha utilizado el hombre para escribir, nunca ha pensado en escribir algo así como una poesía. Si preguntamos por lo que marca el abismo entre el animal y el hombre, Heidegger diría que esa diferencia tan marcada se debe a la «existencia». Como veremos seguidamente, está siempre presente la duplicidad de *existenciarios*, referidos al ser del hombre, y *categorías*, que son las determinaciones relativas a entes distintos del hombre como ser-ahí. Por ejemplo, el peso de las cosas como una modalidad de la cantidad, la cualidad del color, etcétera. El hombre mismo puede ser objeto no solo de un análisis existenciario, sino también de un análisis categorial. Sin embargo, en él predomina lo existenciario.

Todos conocemos el problema de encauzar nuestra vida. Envueltos en la naturaleza, procedentes de una historia, rodeados de aparatos técnicos, agitados por sentimientos y pasiones, tenemos que encauzar nuestra existencia, hemos de llegar a ser alguien. Los hombres movemos y removemos, formamos y reformamos el mundo por mor de existir. Nuestro ser no es algo quieto como el verde de la pradera o el granito de los montes, tiene que ver más bien con el dinamismo y la preocupación que nos agita.

Heidegger expresa esto como una contraposición entre el «qué» y el «ser». Hemos dicho ya que el Dasein es un ente al que le va su ser, que ha de cuidarse de él, que lo tiene en juego. Y su ser está en juego en medio de sus propios comportamientos. La esencia del Dasein no consiste en propiedades dadas establemente, sino en «meras posibilidades de ser». Y esto se relaciona a su vez con el hecho de que el ser de dicho ente es en cada caso el «mío» *(jemeinig)*. De ahí que el ser se decline con los pronombres personales: yo soy, tú eres, él es... Y a este respecto la posibilidad fundamental es la de ser «propiamente» o «impropiamente», la de ser verdadero o falso «mío». Y así

yo puedo elegirme, ganarme o perderme. De alguna manera el hombre se entiende en este ser suyo. Esta determinación formal se concreta en las respectivas decisiones existenciales. Heidegger afirma que su análisis no arranca de una determinada forma de existir, sino de la «indiferencia» entre las formas determinadas que podemos encontrar como un término medio *(Durchschnittlichkeit)* dado en la vida cotidiana. Todo existir se realiza desde esta indiferencia cotidiana y vuelve a ella. La estructura de la existenciaridad, la de que al ser-ahí le va su ser de una forma determinada, no solo se da en la propiedad e impropiedad, sino también en la cotidianidad media.[53]

Heidegger menciona otras maneras de entender al hombre, por ejemplo, la realidad personal en Max Scheler, el «animal racional» desde Aristóteles, la imagen de Dios en la escolástica, pero cree que ninguna de ellas se ha preguntado con suficiente radicalidad por el ser del hombre. En cualquier caso considera que la pregunta por el ser es la que mejor va al fondo del asunto.

El ser del hombre se da de la manera más inmediata como «ser-en-el-mundo». Todo ente se da para nosotros de esa manera. Los guiones indican una unidad de estructura, de modo que no se da un sujeto con entidad propia frente al mundo, sino que ambos polos forman una única realidad con pluralidad de aspectos. Un sujeto que quiera reflexionar sobre sí mismo se encuentra previamente en el mundo como un ámbito al que está referido. El conocer, por ejemplo, es un modo de ser en el mundo. Heidegger articula el tema del mundo en tres apartados, a cada uno de los cuales dedica un capítulo: el concepto de mundo; quién es en el mundo; y el «ser-en».

Vivimos siempre en un reino de actividades prácticas donde realizamos tareas y utilizamos instrumentos. En nuestro entorno hay un conjunto de cosas visibles: la casa, la calle, la mesa, la lámpara, el radiador, la silla, la cafetera... La manera normal de comportamiento con el entorno que nos rodea es el uso de los objetos que allí encontramos. Lo que usamos nos sirve para algo y, en consecuencia, es un útil *(Zeug)*. En cuanto el útil «sirve para», en él se da una referencia de algo a algo. Los útiles forman conjuntos a los que pertenecen, por ejemplo, la pluma, el papel y la tinta son material de «escribir»; la cama, la lámpara, la mesilla y los cuadros forman parte de la habitación. Puesto que el útil se usa, su ser consiste en el manejo, en tenerlo

a mano; su ser es un «ser a mano» *(Zuhandenheit)*. El contexto normal en que encontramos el útil es la «obra» como totalidad de referencia. En el útil descubrimos la naturaleza, en concreto el material con que está hecho y sus propiedades. Pero la naturaleza no es la mera materia dada *(Vorhanden)* en forma siempre igual, sino que se descubre en su referencia al mundo de los útiles: el bosque es madera, la montaña cantera, el río fuerza.[54] Los útiles están en un entorno y, por eso, nuestra mirada a ellos es un mirar en torno (circunspección). Cuando prescindimos del uso y pasamos a ver las cualidades permanentes de las cosas (el martillo es pesado, es de hierro, etcétera), producimos una nueva manera de ver, de la circunspección pasamos a la intuición, al simple ver. El oro, por ejemplo, deja de ser joya y se convierte en material de color amarillo. Así constituimos la naturaleza como conjunto de cuerpos con determinadas cualidades, independientes del uso. La naturaleza así constituida se trasluce a través de los objetos de uso: la estación de tren cubierta tiene en cuenta el mal tiempo, los relojes refieren a una constelación en el sistema del mundo. No obstante, la mirada normal es la circunspección, y resulta difícil desgajar la naturaleza como simplemente vista de su referencia a nuestra vida práctica. La salida del sol, que parece un fenómeno puramente natural, apenas puede desvincularse de la referencia al comienzo de la jornada laboral. No descubrimos primeramente la naturaleza y luego la coloreamos con dimensiones subjetivas; lo que primeramente descubrimos es el entorno de útiles usados.

En el § 16, Heidegger recurre a tres ejemplos en los que se muestra con claridad la diferencia entre el objeto que tenemos a la vista y las referencias relativas a la mundanidad. Cuando un instrumento no sirve para su uso, cuando no es utilizable, se echa de ver la dimensión ausente de la utilidad a diferencia del objeto a la vista, que sigue estando presente y resalta ahora en su presencia desnuda sin la utilidad. Igualmente, si en medio de una acción no encontramos un útil (la llave para abrir la puerta), se pone de manifiesto con urgencia el «para qué» (querría abrir y no puedo). Y, en tercer lugar, si en medio de la realización de una tarea hay algo que nos estorba, nos damos cuenta insistentemente de lo que no podemos llevar a cabo. En esos tres casos salta a la vista lo que en el uso normal no llama la atención, y a la vez la diferencia entre el ser a mano (la utilidad del útil) y el ser a la vista, despojado de la utilidad.

A través de lo dicho se ha puesto de manifiesto cierta referencia en el útil. Éste apunta a un «para qué» dentro de un conjunto en el que se da una totalidad de referencias. Ésa es la dimensión constitutiva de la mundanidad. Heidegger sigue esclareciéndola mediante el análisis de una «señal» (§ 17). Las señales (mojones, banderas, señales de tráfico) son una modalidad de útil. Las señales hacen referencia a algo, establecen una relación. Por ejemplo, los indicadores de dirección en el automóvil. La luz del piloto indica la dirección que tomará el vehículo; los otros conductores y los peatones reciben con ello una indicación sobre su manera de comportarse (parar, cambiar de carril, etcétera). Esos comportamientos pertenecen al «ser-en-el-mundo» del hombre. La mencionada señal hace referencia dentro del conjunto (todo de conformidad) constituido por el tráfico. Las señales hacen que resalte un todo de útiles para ver el entorno. Por el hecho de señalar ese todo se anuncia la dimensión del mundo implicada en el útil usado. No es lo mismo un montón de piedras que una caravana de coches en la carretera. El montón de piedras no tiene mundo. La caravana de coches está inmersa en una compleja red de relaciones (mundo) dentro del sistema del tráfico.

En la ontología categorial, las categorías son determinaciones conceptuales bajo las cuales se subsume un conjunto de cosas. También los «todos de conformidad» *(Bewandtnisganzheit)*, que son existenciarios y no categorías, confieren el ser a los útiles relacionados con ellos. ¿En qué consiste la distinción? En que la razón de estar incluido en un todo de conformidad no se debe a la coincidencia en las cualidades objetivas, sino a la manera de referencia de los útiles, a aquello para lo que sirven. El ser del útil consiste en el conformarse, es un *ser de conformidad*. Por ejemplo, el martillo se conforma en el martillear, la pluma y el papel se conforman ambos en su utilidad para escribir. Pero ¿a qué se debe ese ser de conformidad? No se debe a cualidades dadas en la cosa, sino a maneras de comportarse, de existir, que tiene el hombre.

Los diversos todos de conformidad coinciden a la postre en que sirven a un último «para qué», que es el hombre (ser-ahí), se conforman con él. El Dasein a su vez ya no está destinado a conformarse con un todo, sino que es un «por mor de qué último», un ente cuyo ser se caracteriza como ser en el mundo. El hombre, en el cuidado de su ser, saca a la luz los todos de conformidad como condición de posibilidad de que pueda haber entes a la

mano, que se conforman con sus respectivos todos de conformidad. Los entes que se muestran tienen la condición de seres a la mano gracias a la conformidad, y no son meras materias dadas previamente en el mundo. El ser de los entes, el en qué de la conformidad, es descubierto (sacado a la luz) en forma de comprensión del ser. Pertenece esencialmente al ser-ahí la comprensión del «ser-en-el-mundo». La comprensión del nexo de referencia va entrelazada con un poder ser aprehendido explícita o implícitamente. El ser-ahí está familiarizado con el mundo en la forma de comprensión del ser.

Las referencias en medio de los todos de conformidad son para Heidegger lo que constituye el significar. El Dasein comprende originariamente su ser en el mundo mediante la significación inherente a las referencias. El todo de las referencias significativas recibe el nombre de «significatividad». Es sorprendente que en este punto decisivo Heidegger no logre deshacerse de cierto parecido con Husserl. La *referencia* ocupa el puesto de la intencionalidad, y proviene de la comprensión de los todos de conformidad por parte del Dasein. Gracias a la conformidad las cosas dejan de ser mero material intuitivo y adquieren significación.

El autor de *Ser y tiempo* termina el análisis de la mundanidad afirmando que la «significatividad» constituye la estructura del mundo, la mundanidad. El Dasein, dice,

> en su familiaridad con la significatividad es la condición óntica de posibilidad del descubrimiento de entes, que encontramos en el mundo bajo la forma de ser de la conformidad y así pueden mostrarse en su en sí. [55]

Pero inmediatamente se pregunta si con ello el ser del ente se disuelve en un sistema de relaciones o incluso en un puro pensar. Heidegger admite que la significatividad puede entenderse como un sistema de relaciones, pero advierte que en la formalización como relación se pierde el auténtico contenido fenoménico de modalidades como «para», «por mor», «con qué». Y, por otra parte, niega que tales relaciones sean algo meramente pensado, pues son referencias en las que el cuidado del mirar en torno se demora siempre.

A título de resumen, Heidegger distingue tres niveles de ser: el ser de los entes intramundanos (el ser a mano); el ente físico que se muestra a través

de las determinaciones físicas *(vorhanden)* de eso que es a la mano; el ser de la condición óntica de posibilidad de descubrir los entes, la mundanidad del mundo. Los dos primeros se refieren a entes que no son Dasein y pertenecen a las categorías. En cambio, el tercer nivel es una determinación existenciaria del «ser-en-el-mundo».[56]

Lo que Heidegger entiende por mundo sigue aclarándose en la discusión con *Descartes*, que es el representante de una concepción diametralmente opuesta. Para él la verdadera realidad es la sustancia. Las dos sustancias son la *res cogitans* y la *res extensa*. Cada sustancia tiene un atributo señalado en el que puede leerse su esencia. La realidad del mundo, que propiamente es el mundo corpóreo, está constituida por el atributo de la extensión, en el que se manifiesta la *res extensa*. La extensión en las dimensiones de lo largo, ancho y alto es la realidad permanente del mundo. Todas las demás propiedades presuponen la extensión y pueden eliminarse sin que desaparezca ésta. Por ejemplo, la división, la figura y el movimiento son modalidades de la extensión; y la resistencia es permanencia en un lugar.

Heidegger le objeta que no determina ningún ente intramundano de forma tal que en él pueda leerse su mundanidad. Descartes apunta al conocimiento fisicomatemático, que está referido a lo que siempre es. Establece el ser del mundo desde una determinada idea de conocimiento, sin investigar el origen de esa idea. En definitiva, se orienta por el ser como puro sustrato físico. La idea de ser que tiene Descartes impide el acceso a los comportamientos del Dasein, a las posibilidades de «ser-en-el-mundo». Lo bello, por ejemplo, habría de entenderse como un modo cuantitativo de la extensión. Heidegger reivindica una experiencia que no puede reducirse a lo cósico, es más, esa experiencia precede a la constitución fisicomatemática de la naturaleza.

Heidegger lo muestra analizando las regiones del ser que ha distinguido en el «ser-en-el-mundo». En lo «a mano» aparecen determinaciones espaciales que no son las del espacio uniforme. Decimos, por ejemplo, que algo está cerca. Esta cercanía no consiste en la medición de distancias. El útil tiene un sitio que se establece por la relación con el respectivo todo de útiles: así el martillo está en el armario, el despertador en la mesilla, el reloj en la muñeca. Establecemos la dirección y la lejanía por la situación en un paraje donde se desarrollan el ir y venir cotidianos. El tejado está arriba, el suelo

abajo, la puerta atrás. Distinguimos zonas soleadas y sombrías por su relación con el sol. En general esa espacialidad está ligada a nuestra actividad cotidiana: zona de pastos, bosque, zona de regadío. Establecemos distancias como «ahí mismo», «a dos pasos», «un paseo», «una caminata», «una jornada», sin recurrir a la medición exacta.

En la espacialidad del «ser-en-el-mundo», Heidegger resalta dos caracteres fundamentales: el *des-alejamiento* y la *dirección*. El *des-alejamiento* hace que desaparezca la lejanía y a la vez la descubre. El acercamiento no equivale simplemente a la cercanía física; es más bien un acercamiento mirando en torno. Las gafas en la nariz no están tan cerca como el cuadro contemplado. La persona con la que hablamos está más cerca que el auricular pegado al oído. Hoy día son maneras señaladas de «desalejar» la velocidad y la radio. Las ciudades quedan más cerca o más lejos según los medios de comunicación. En la televisión las escenas vistas están más cerca de nosotros que las personas con las que estamos sentados ante ella. Cerca y lejos se establecen en el ámbito de lo «a mano». La expresión misma «a mano» indica cercanía.

La *dirección* va aneja a un «paraje», desde donde se produce el acercamiento. Por ejemplo, «ve a la fuente», «tráeme un poco de leña», «ve a por gasoil», «nos veremos en la plaza». El paraje es el sitio al que pertenece algo. Normalmente las indicaciones de sitio están hechas desde una peculiar organización espacial del entorno. Conocemos las direcciones sin recurrir al concepto de espacio homogéneo. El hombre en su mirar en torno en medio de sus cuidados es un desalejar marcando la dirección. Para indicar las direcciones se utilizan señales. Un montoncito de piedras en medio de las rocas de un pico indica: por aquí va el camino. El ser-ahí es orientador. Derecha e izquierda son maneras de orientar. Esta orientación no se basa en un diferenciado sentimiento subjetivo, más bien, he de estar familiarizado con mi mundo para poder hacer uso de esa orientación.

El ser-ahí es espacial él mismo en la forma del desalejamiento y de la dirección. Gracias a esta manera de ser puede encontrar *espacialidad* en su entorno. En la constitución de los todos de conformidad hay un desalejamiento y una orientación. Pero el espacio de esa mundanidad no es todavía el de las tres dimensiones (largo, ancho, alto). El espaciar o localizar se produce primeramente por la constitución de los todos de conformidad. Sobre la base de esa espacialidad llegamos al conocimiento del espacio

homogéneo, que se logra prescindiendo de las dimensiones de lo «a mano», del cuidado, para quedarse con la pura distancia entre puntos. Se constituyen entonces la morfología de las figuras, la topología y la ciencia métrica del espacio. A la cuestión de si el espacio es objetivo, Heidegger responde: ni el espacio está en el sujeto, ni el mundo en el espacio; más bien, el espacio está en el mundo. El ser-ahí, el «ser-en-el-mundo», es espacial.

¿Quién es en el mundo?

Lo dicho sobre el mundo podría dejarnos dudas acerca de si éste es constituido por la actividad del sujeto humano, con lo cual estaríamos todavía en la filosofía de la subjetividad. Heidegger aborda el tema de lo que acostumbra a llamarse sujeto e intersubjetividad con el título: «El ser-en-el-mundo como ser con y ser-sí-mismo. El "uno"» (capítulo 4). El título alude a tres modalidades: nuestro ser con los demás y la doble forma que cada uno tiene de ser él: asumiendo de propio su sí mismo, o dejándose llevar por lo que en general está en uso. La concepción fundamental de la que quiere distanciarse Heidegger es la idea de un yo entendido como sustancia, como sustrato permanente, que se contrapone a un mundo situado frente a él. La crítica se extiende a la escolástica, a Descartes, a Kant y a Husserl. Heidegger no niega la actividad del hombre en el mundo, lo que rechaza es que hombre y mundo sean dos realidades separadas y que aquél tenga un ser independiente de lo que es el mundo. Ambos polos, el hombre y el mundo, están envueltos por igual en los posibles modos de comportamiento. Entenderse y entender el mundo son una misma cosa. La estructura de este «ser-en-el-mundo» es un existenciario. Su comprensión no es la reproducción de cosas ya dadas, sino el análisis de las maneras fundamentales de comportamiento en medio del ser-en-el-mundo. En este sentido, no hay un yo que sea siempre el mismo y, por tanto, pueda conocerse mediante la introspección o la vuelta completa sobre sí mismo, *reditio completa*, en términos de Tomás de Aquino. Más bien, el Dasein tiene distintas maneras de ser, y a tenor de ellas cambia el ser-en-el-mundo.

Heidegger arranca de la manera de ser en la que normalmente se mantiene el Dasein. Según esta manera de ser normal, estamos siempre con los otros, a los que encontramos entreverados con lo que es «a mano». Los

otros forman un mundo junto con nosotros. Compramos y vendemos a otros, pasamos ante la casa de fulano, Antonio recibe un regalo de Juan, Clara anda de picadillo con Laura, ha llegado un desconocido, nos unimos para tener más éxito, etcétera. Los otros aparecen entretejidos con el mundo de los útiles. Lejos de que un yo solitario haya de encontrar el acceso al otro, estamos siempre entre los demás, por lo general sin distinguirnos de ellos. Tenemos un mundo compartido. Encontramos a los otros en el mundo en el que ejercemos nuestros cuidados, o nuestro cuidado en general. Desde el mundo del cuidado atribuimos los pronombres personales. «Tú» es un «éste aquí». «Éste», «ése», «aquél» tienen concomitancias espaciales, pero no en un sentido local, sino en un sentido existenciario de mayor o menor cercanía. Heidegger se refiere a la observación de Humboldt de que en algunos idiomas los pronombres personales se indican mediante adverbios de lugar. El Dasein está afectado por los otros incluso cuando no los percibe. El mismo estar solo es una manera de estar con otros. Por ejemplo, se puede estar solo estando entre muchos. El otro es un aspecto de aquello de lo que nos cuidamos. No obstante, tiene la peculiaridad de ser también Dasein. Por eso no nos lo procuramos o proporcionamos simplemente, sino que nos cuidamos de él *(Fürsorge)*. De ahí vienen las modalidades de asistencia social: alimentación y vestido, cuidado del enfermo, asistencia a los ancianos, etcétera. Según Heidegger la asistencia social urge especialmente porque los hombres se hallan por lo general en modos deficientes del cuidado: uno contra otro, uno sin otro, pasar de largo, mirar con indiferencia, no importar... Esos modos, a pesar de su deficiencia, son maneras de cuidar de otros. Y precisamente tales modos deficientes e indiferentes caracterizan la convivencia media de cada día. La indiferencia en la manera de estar con otros induce a interpretar el ser de la convivencia cotidiana como mera presencia física de varios sujetos.

En el cuidado de los otros bajo los modos positivos Heidegger distingue dos posibilidades extremas: la que despoja al otro de las tareas del propio cuidado y, por tanto, está ligada al dominio; y la que ayuda al otro a ejercer el cuidado por sí mismo, a ser libre. La primera trata al otro como un algo y la segunda como existencia. La convivencia se funda primordialmente en lo que todos hacen, en que todos hacen lo mismo. Por lo general se desarrolla en la distancia y la reserva, se alimenta muchas veces de desconfianza. En cambio, el empeño común por el mismo asunto «está determinado por el

Dasein aprehendido propiamente».[57] El Dasein cotidiano se mueve entre ambos modos, el dominador y el liberador.

Los otros están dados de antemano, son una modalidad originaria de la comprensión del ser. El «ser con» y su comprensión es una originaria manera de ser existenciaria. El conocerse se funda en este «ser con», que está dado junto con el ser del Dasein. En consecuencia, la empatía no descubre o constituye por primera vez al otro, sino que lo presupone. La empatía solo es posible sobre la base previa del «ser con».

Heidegger, al final de la exposición relativa al «ser con los otros» (§ 25), insiste en que esta manera de ser no consiste en la suma de varios «sujetos». Más bien, dice, el encuentro con un número de «sujetos» consiste en que los otros son tratados simplemente como «números». Este desconsiderado «ser con» cuenta con los otros sin contar seriamente con ellos. El Dasein, en la entrega al mundo del que se cuida, por lo general no es él mismo, concluye Heidegger. Y, en consecuencia, pregunta: ¿quién es el que ha asumido el ser como cotidiano «ser con los otros»?

La pregunta prepara el tema del § 27: el cotidiano «ser sí mismo» y el «uno». La palabra «uno» *(das Man)* corresponde a las expresiones castellanas «se» (impersonal: se dice, se cuenta) y «uno», tal como usamos el término cuando decimos: «“uno” no se mete en líos»; «a “uno” le sabe mal que le tomen el pelo»; y corresponde en especial a la expresión «la gente», por ejemplo, en la pregunta ¿qué dice la gente? Tanto con el «se» como con el «uno», como con «la gente» evitamos indicar quién es el sujeto de la acción. Heidegger emplea el equivalente alemán *(man)* para referirse a un determinado existenciario, que sin duda corresponde a la subjetividad e intersubjetividad de la filosofía anterior, pero con las matizaciones que hemos hecho al respecto, a saber, con la transformación en la estructura unitaria del «ser-en-el-mundo», donde no hay un sujeto separado y fijo, sino las modalidades de comportamiento a las que nos estamos refiriendo.

El «uno» de Heidegger es un existenciario permanente, pero indudablemente hay en él una alusión clara a la sociedad de masas, tema de actualidad entre los intelectuales cuando apareció *Ser y tiempo*. La forma en que Heidegger introduce la cuestión no puede menos de evocar en el lector ciertos paralelismos con el problema de la alienación en Marx. Heidegger escribe:

> En el cuidado de lo que se ha emprendido con los otros, para los otros y contra los otros, descansa siempre la preocupación por una diferencia frente a los otros, sea para igualarla, sea porque, mirando frente a los otros, se quiere alcanzar el Dasein en relación con ellos, sea porque el Dasein en su primacía sobre los demás hace por mantenerlos sujetos. Inquieto el Dasein por esta distancia, tiene oculto para él mismo el ser con los otros. Expresado existenciariamente, tiene el carácter del *distanciamiento*. Cuanto menos llama la atención esta forma de ser del Dasein cotidiano, tanto más persistentemente opera.[58]

Acto seguido da a estas palabras el giro de que el Dasein, como cotidiano «ser con los otros», se halla bajo el señorío de los demás. No es él mismo, dice; los otros le han quitado su ser. El otro no es alguien determinado, cualquiera puede sustituirlo. No es éste, ni el otro, ni la suma de todos. El «quién» es el neutro, el «uno». En el uso de los medios públicos de tráfico y en la información (noticias), cada uno es como el otro. Los otros desaparecen en lo que tienen de diferencia. El propio Dasein se disuelve por completo en la forma de ser de «los otros», que a su vez desaparecen por entero en su diferencia. De esa manera, el «uno» desarrolla su auténtica dictadura. Nos divertimos, leemos, juzgamos, nos vestimos y nos horrorizamos como hacen todos. Toda excelencia es reprimida. Todo lo originario se nivela como conocido desde hace tiempo. Todo misterio pierde su fuerza. Las tres características fundamentales del «uno» son para Heidegger «distanciamiento», «término medio» y «nivelación». Y eso es lo que constituye los medios de comunicación pública. Eso es lo que en primer lugar regula toda interpretación del mundo y del Dasein, lo que tiene razón en todo. En el fondo del fenómeno descrito hay un no entrar en las cosas, una falta de sensibilidad frente a todas las diferencias de nivel y de autenticidad.

> La opinión pública lo oscurece todo y ofrece lo así encubierto como lo conocido y lo accesible a todos.[59]

Cuando se trata de decidir, el «uno» se ha escabullido. Así despoja de responsabilidad al Dasein. No hay nadie que deba dar la cara por algo. «Cada uno es el otro y nadie es él mismo.»[60] El «uno», que es el «quién» del Dasein cotidiano, es el «nadie». En esas características se da la primera constancia (permanencia) del Dasein. En esa permanencia Heidegger no se refiere a algo (un estrato) que se mantenga siempre, sino a la forma de ser del Dasein como «ser con».

En esa forma de ser el Dasein no ha encontrado todavía su propio sí mismo y el sí mismo de los otros, o bien lo ha perdido. El Dasein no goza de independencia ni de propiedad.[61] Eso no significa que los hombres, homogeneizados en el hecho de que cada uno es «nadie», equivalgan al universal de la especie. El «uno» no puede entenderse como una propiedad inmanente. Más bien, se mantiene siempre la dimensión existenciaria, y en ese sentido el «uno» es el sí mismo del Dasein cotidiano y se distingue del «sí mismo propio», es decir, aprehendido propiamente. Puesto que es familiar para sí mismo como «uno», el Dasein diseña la más inmediata interpretación del mundo y del «ser-en-el-mundo».

> El uno mismo, por mor del cual el Dasein es cotidiano, articula el nexo de referencia de la significatividad. El mundo del Dasein abre el ente que sale al encuentro de cara a un todo de conformidad que es familiar al uno, y lo abre dentro de los límites que están fijados con el término medio del uno.[62]

Porque de partida el Dasein está caracterizado como «uno», cuando descubre el mundo auténticamente y se le abre su ser propio, ese descubrimiento del mundo se produce como un despejar encubrimientos y oscurecimientos.

Por la repercusión en el pensamiento posterior de Heidegger reviste especial importancia la relación que éste establece entre la interpretación preontológica, desarrollada desde el «uno», y la interpretación ontológica (en la ontología anterior a Heidegger). Esta última entiende el Dasein desde el mundo y lo toma como un ente dado dentro del mundo, como un ente desligado de la dimensión existencial. Con ello pasa desapercibido el fenómeno propiamente dicho del mundo. Y en su lugar se introducen las

«cosas». El «ser sí mismo propio es una modificación existencial del uno entendido como un existenciario esencial».[63]

La apertura del mundo (el «ser-en»)

Lo dicho sobre la lejanía y la cercanía, así como sobre los todos de conformidad, nos ha mostrado ya que el «en» (ser-en) no equivale a un mero estar en el espacio físico. En el capítulo 5 («El ser-en como tal»), Heidegger sigue desarrollando la espacialidad existenciaria y el sentido de la palabra «ahí» *(da)*. Puesto que está descartada la idea de una relación entre sujeto y objeto, tampoco podemos establecer una contraposición entre Dasein y ser, como si el hombre fuera un ente que conoce y tuviera enfrente el ser como lo conocido. Heidegger habla en primer plano del ser del Dasein, de su «existencia». Pero eso no significa que el ser se agote con el ser del hombre. Éste se halla en un horizonte de ser. Lo abordado de momento es el ser que se da como «ser-en-el-mundo». *Ser y tiempo* es un «camino» hacia la cuestión del ser. Pero, de hecho, el «ser-en-el-mundo» que se abre en las afecciones («temples de ánimo») y en el comprender apunta hacia más allá del hombre.

En el parágrafo introductorio (§ 28) al tema del «ser-en», Heidegger refiere toda espacialidad (aquí, allí, etcétera) al ahí como su fuente existenciaria. Y, ¿en qué consiste el «ahí»?

> «Aquí» y «allí» solo son posibles en un «ahí», es decir, si hay un ente que, como ser del «ahí», ha abierto espacialidad. Este ente lleva en su más propio ser el carácter de lo no cerrado. La expresión «ahí» significa apertura esencial. A través de ella este ente (el Dasein) está «ahí» para él mismo junto con el ser-ahí del mundo.[64]

De acuerdo con este texto, el «ahí» expresa la apertura, como si dijéramos: mira qué se ve ahí. En consecuencia, Heidegger interpreta el *lumen naturale* en el hombre como su estructura ontológica existenciaria. El hombre, añade, está iluminado en él mismo como «ser-en-el-mundo», de tal manera que él mismo es la iluminación (el claro: *Lichtung*);[65] el ser-ahí es su apertura.

Y esta apertura se da de forma igualmente originaria por la *afección* (el temple de ánimo: *Befindlichkeit* [«encontrarse», en la traducción de J. Gaos]) y el *comprender*. A su vez, la afección y el comprender están determinados de forma igualmente originaria por el *habla (Rede)*. «Igualmente originario» significa que ninguna dimensión puede deducirse de la otra; ambas son formas primitivas de iluminación. ¿Es el habla una tercera dimensión? Heidegger dice que ambas dimensiones están determinadas por el «habla», o sea, ambas son «parlantes» (se articulan como habla). Sin duda la expresión es un poco imprecisa. ¿Es el habla una modalidad genérica que se desarrolla en la afección y el comprender? Parece, más bien, que el habla va inherente por igual a ambas dimensiones como su articulación.

La afección

Hemos dicho que la a*fección*,[66] el temple de ánimo, abre el Dasein. En la filosofía anterior era normal encontrarse con el pensamiento de que las *afecciones* (en formas de sentimientos y pasiones) oscurecen la inteligencia en su contemplación pura, en su búsqueda de la verdad. Heidegger, en cambio, las trata como lo que originariamente ilumina el «ser-en-el-mundo». Las afecciones que Heidegger trata más a fondo son la «angustia» y el «miedo». ¿Puede decirse que la angustia saca a la luz el mundo? Existenciariamente sí, pues en ella se revela con plena claridad el carácter de existencia, el hecho de que es nuestro ser lo que está en juego. En la angustia se hace patente como en ningún otro lugar la cuestión de mi existencia como mía y de la posibilidad del mundo.

> Las posibilidades de apertura de conocimiento se quedan muy cortas frente a las de las afecciones, en las que el Dasein es puesto ante su ahí.[67]

En un sentido parecido puede decirse de las afecciones en general:

> La serena ecuanimidad, lo mismo que la velada melancolía de los cuidados cotidianos, el deslizarse de aquélla a ésta y a la inversa, el resbalar hasta el mal humor, ontológicamente no son nada, por más que

estos fenómenos pasen desapercibidos en el Dasein como lo supuestamente más indiferente y fugaz. El hecho de que los temples de ánimo puedan trastocarse y enturbiarse significa que el Dasein se halla ya siempre en un temple.[68]

Incluso en la ausencia de temple de ánimo se revela un hastío del Dasein. El ser se le ha revelado como carga. Es un hecho para Heidegger que el Dasein está siempre abierto en una afección. Pero el Dasein por lo general elude existencialmente el ser abierto en ella. Sin embargo, en el mismo eludir está abierto el «ahí». A ese hecho *(dass es ist)*, Heidegger le da el nombre de *Geworfenheit* (estado de arrojado, yecto) del Dasein en su ahí. La expresión «arrojado» indica la *facticidad* de la responsabilidad. La facticidad en este contexto no significa lo mismo que el hecho de darse ciertas propiedades en la esfera categorial, por ejemplo, el hecho de que todo lo compuesto es divisible. La facticidad existenciaria nunca se encuentra en una intuición (contemplación).

Explícita o implícitamente, el Dasein está siempre arrojado. No obstante, la afección no abre en forma de una mirada al estar arrojado, sino en la forma de versión (dirigirse a) y aversión (alejarse de). La afección abre el Dasein en su estado de arrojado y lo hace mayormente en forma de aversión que esquiva. Los estados psicológicos presuponen esta existenciaria apertura previa. ¿De dónde procede la afección? No viene de dentro ni de fuera, dice Heidegger, sino que «cae sobre nosotros», asciende del «ser-en-el-mundo» como una forma de ser de éste.

En virtud de la afección previa que abre el mundo, también los entes que encontramos dentro del mundo presentan el rasgo de la afección, por ejemplo: lo que no sirve, lo que se resiste, lo que amenaza. La afección abre el mundo de cara a lo amenazador. Heidegger relaciona también con el existenciario de la afección el hecho de que los sentidos pueden ser afectados. En tono polémico, que sin duda se dirige contra Dilthey (también Max Scheler), contra su teoría de que es real lo que nos opone resistencia, defiende que lo resistente no se descubriría sin el descubrimiento previo del «ser-en-el-mundo» mediante la afección. Una mera contemplación no descubriría algo así como lo amenazador. Incluso la teoría pura implica el «tranquilo» demorarse en.

Entre los antecedentes significativos de su concepción de la afección Heidegger se refiere a la *Retórica* de Aristóteles, que a su juicio es la primera hermenéutica de la existencia cotidiana, y al estoicismo, cuya teoría fue transmitida por la patrística y la escolástica. Sin embargo, considera que la interpretación de los afectos apenas ha dado un paso desde Aristóteles. En Max Scheler, en cuyo pensamiento fructifica el enfoque fenomenológico, resalta el nexo de fundamentación entre los actos interesados y los actos representativos.

Heidegger analiza el «temor» como un modo de afección. Distingue en él lo que se teme, el temor mismo y aquello por lo que se teme. Lo «temido» es lo a mano, el ser a la vista (físico), o el ser con el otro. Lo temido tiene un carácter amenazador. Es nocivo en un todo de conformidad, viene de un paraje y es conocido como algo con lo que no se está seguro. Lo nocivo aún no está en la cercanía, pero se acerca. En su acercarse puede golpear o no, puede pasar de largo, rasgo que precisamente constituye el temor. El «temor mismo» consiste en sacar a la luz lo amenazador, en descubrir lo temible como tal. El temor abre el mundo de forma tal que de allí pueda acercarse lo temible. Aquello por lo que «teme» el temor es el Dasein, el ser-ahí. Solo puede temer el ente que tiene en juego su ser. El temor abre el Dasein en su peligro, en su abandono a sí mismo. Tememos por la casa o por nuestro campo porque pertenecen al cuidar del Dasein. Cuando el temor afecta a otros, tememos por ellos, y tememos tanto más si ellos no temen y se arrojan audazmente al peligro. Son maneras de temor el «espanto», en cuanto algo que puede asomar en cualquier momento, el «terror», si lo amenazador es desconocido, y el «pavor», cuando lo temido llega de manera súbita. Existenciariamente el temor implica que el «ser-en-el-mundo» es temeroso.

Comprensión e interpretación

Hemos dicho que la afección y la comprensión son igualmente originarias. A su vez la afección tiene su comprender, aunque sea reprimiéndolo. Y, por otra parte, el comprender está entreverado con la afección. ¿Qué se entiende por «comprender»? Puesto que se trata de un existenciario, no puede referirse al conocimiento de entes o cualidades categoriales, sino a las maneras de realización de la existencia. El comprender abre posibilidades de

ser, de comportarse, de hacer. Los seres a mano que se dan en los todos de conformidad surgen gracias a la comprensión. Las posibilidades abiertas en la comprensión se refieren a las maneras de cuidar del mundo. El comprender es el desarrollo del Dasein como «poder ser». En este contexto, Heidegger hace una alusión a la ontología modal, que trata de lo *posible*, lo *existente* y lo *necesario* como modos de ser. En esa distinción lo posible es inferior a lo existente y a lo necesario. En cambio, la posibilidad como existenciario es la determinación última y más originaria del Dasein. Éste es la «posibilidad de ser libre para el más propio poder ser».[69] Sin embargo, el Dasein, en cuanto comprender «arrojado», se halla siempre en una facticidad. Ahora bien, a partir de ahí puede encontrarse en sus posibilidades. El comprender afecta a toda la estructura fundamental del «ser-en-el-mundo». Se refiere a una manera posible de existir.

Las propiedades de las cosas se descubren a la luz de lo existenciario; por ejemplo, un material es útil o nocivo. Y la naturaleza misma se descubre en el contexto de la apertura de una posibilidad. El comprender tiene la estructura de «proyecto». Esboza (proyecta) el mundo en su «por mor de qué» y en su significación como mundanidad del mundo. El ser-ahí es siempre proyectante y por eso es en todo momento más de lo que es. Ciertamente está ligado a la facticidad, pero en medio de ella es, como poder ser, lo que todavía no es. El comprender puede ser *propio*, si brota del propio sí mismo, e *impropio*, y cada uno de ellos puede ser a su vez *auténtico* e *inauténtico*.

El comprender lleva inherentes las diversas formas de ver: la circunspección en el cuidado; el mirar por alguien en el cuidado de los demás; la visión del ser. La visión que se refiere primariamente a la existencia es la «transparencia» *(Durchsichtlikeit)*. Lo que en otra terminología se llama «conocimiento de sí mismo», existenciariamente es la transparencia del «ser-en-el-mundo» y del ser con los demás como momentos constitutivos de la existencia. El ver no es precisamente la visión ocular. El ver brota de la iluminación del ahí. Y el comprender en el que se abre esa luz es el lugar primigenio del que se derivan el intuir y el pensar.

No resulta fácil deslindar lo que Heidegger entiende por comprender y por interpretar. Dice que la interpretación es el desarrollo de las posibilidades esbozadas en la comprensión, y que lo comprendido

explícitamente tiene la estructura de algo como algo, tal como se da en concreto cuando decimos: «esto es para». Supongamos que unos náufragos llegan nadando a una isla desierta y, una vez llegados, piensan sobre su situación y dicen: tenemos que organizarnos para sobrevivir aquí. Ante todo hemos de (tenemos que) construir una choza para ponernos a cubierto y (hemos de) proporcionarnos alimento. Empecemos por la casa y busquemos materiales. Salgamos a inspeccionar el entorno. Hasta aquí se trata de la comprensión desde un fondo del cuidado por la existencia. En esta comprensión se ha proyectado un todo de conformidad: una choza. Mirando al entorno uno sugiere: esos cuatro árboles podrían hacer de columnas de una choza; rellenémoslos con palos hasta cierta altura y luego haremos un techo con ramas y hojas. Ahora estamos en el campo de la interpretación. Los troncos son columnas «para soportar la choza». Las ramas y las hojas son «para cubrirla». En medio de la circunspección, los árboles y las ramas del bosque se han convertido en «útiles».

La interpretación enlaza con lo que ya entendemos de alguna manera y anticipa el sentido que se forjará en ella. Es decir, la interpretación en cuanto anticipativa está vinculada a la temporalidad. En este sentido Heidegger usa las expresiones «tener previo» *(Vorhabe)*, «visión previa» *(Vorsicht)* y «anticipación conceptual» *(Vorgriff)*. Con ellas quiere decir que arrancamos siempre de un mundo comprendido (un todo de conformidad) en el que nos encontramos y le damos una interpretación explícita anticipando un determinado punto de vista o aspecto y un ámbito conceptual que dirigen el proceso interpretativo.

Sobre la base de la comprensión y la interpretación se constituye un nuevo ámbito, el del enunciado, o el del juicio, en el que se atribuye un predicado a un sujeto. En este ámbito se desarrollan la lógica y el lenguaje de las ciencias, que consideran el enunciado como el lugar de la verdad. Según Heidegger, el enunciado es un modo de la interpretación y tiene como base el «ser-en-el-mundo». No obstante, en la transición al enunciado (la proposición) se ha producido una modificación decisiva. Heidegger usa el siguiente ejemplo de enunciado: «El martillo es demasiado pesado». Como útil el martillo es un «para qué» en su respectivo todo de conformidad. ¿Qué cambio experimenta en el enunciado? Se prescinde del aspecto de lo «a mano», y el «con qué» pasa a ser un «sobre qué». Se encubre lo «a mano» para dejar al descubierto lo que está «a la vista». El originario «cómo hermenéutico» pasa

a ser un «cómo apofántico»; se muestran las cualidades visibles del objeto. Se muestra el objeto mismo (el martillo) y mediante el predicado (pesado) se determina más de cerca el aspecto de lo mostrado. El predicado es lo que es como un mostrar. Dentro de la *apóphansis* se articulan lo miembros (sujeto y predicado) de la acción predicativa y, a partir de ahí, se desarrolla la teoría del juicio como una unión y separación de representaciones y conceptos, donde el «es» queda reducido a simple enlace.

El habla

El enunciado contiene también la comunicación, la expresión. Lo enunciado se comparte con los otros, sin necesidad de que lo mostrado esté presente. No se pierde la relación con la comprensión, pues el enunciado se produce a partir de lo abierto en ella. El enunciado como comunicación conduce al «decir» y al «hablar». También el lenguaje tiene su raíz en la constitución existenciaria, en la apertura del ser-ahí. Heidegger distingue «habla» y «lenguaje». El habla, que es tan originaria como la afección y la comprensión, es la articulación de la comprensibilidad. Por tanto, «está ya en la base de la interpretación y del enunciado».[70] ¿De qué manera? Por el hecho de que el todo de significación es lo conexionado en la articulación del habla. Las significaciones van implicadas en esa articulación. «El *lenguaje* es la pronunciación del habla hacia fuera.»[71] Con esta afirmación Heidegger crea una tensión entre «habla» y «lenguaje». La afirmación parece indicar que el «habla» como interior se expresa en el exterior del lenguaje. No obstante, en ningún caso dice Heidegger que el habla vaya inherente al interior de un sujeto. Sencillamente la relaciona «más de cerca que el lenguaje» con la condición existenciaria. Encontramos el lenguaje (el conjunto de palabras) como un «a la mano» dentro del mundo. «El habla es existenciariamente lenguaje porque el ente cuya apertura articula en la significación tiene la forma de ser del “ser-en-el-mundo” arrojado, abocado al “mundo”» (de los entes que se dan dentro de él). El autor de estas palabras sugiere que el habla es la articuladora de posibilidades, mientras que el lenguaje pertenece a lo que encontramos ya en el mundo. Así se explicaría la distinción entre lenguaje propio e impropio. El propio, más ligado al pensar,

es el que recupera la condición originaria de habla articuladora. Cuando Heidegger dice que la comunicación de las posibilidades existenciarias de la afección, o sea, de la apertura de la existencia, puede convertirse en fin propio de la poesía, usa la expresión «habla poética» y no «lenguaje poético».

De acuerdo con lo dicho,

> el habla, en cuanto modalidad existenciaria de la apertura del Dasein, es constitutiva de su existencia.[72]

E incluye como posibilidades el «oír» y el «callar», fenómenos que para Heidegger son paradigmáticos en orden a explicar la función constitutiva del habla para la existenciaridad de la existencia. El lenguaje se esclarece desde el habla y no a la inversa. El mero uso de palabras puede no decir nada. Por eso Heidegger pregunta: ¿de qué tipo es el ser del lenguaje para que éste pueda estar muerto?[73] Y se admira de que tengamos una ciencia del lenguaje y, sin embargo, esté oscuro el ser del ente que ella tiene como tema. La investigación filosófica, añade, habría de renunciar a la filosofía del lenguaje por mor de «las cosas mismas». Si leemos atentamente al Heidegger de *Ser y tiempo*, no solo encontramos un promotor, sino también un crítico de la filosofía del lenguaje.

Puesto que la comprensión constituye la apertura y la articulación del «ser-en-el-mundo» y, por otra parte, los otros pertenecen originariamente a ese «ser-en-el-mundo» así abierto, el habla articulante abre también el espacio de relación con el otro: exigir, prevenir, negar, interceder, pronunciar discursos, comunicar enunciados, mandar. El habla, como articulante, tiene su tema hablado, su sobre qué. El otro está de antemano manifiesto en la afección y el comprender compartidos.

En ese sentido, los hombres que existen en un mismo mundo no han de entenderse como sujetos que de un interior pasan por la palabra a otro interior. Más bien, todos están ya fuera en el mundo. La estructura existenciaria del ser con el otro tiene su canal de apertura en el oír. Pero el oír no va dirigido simplemente a lo fonético, sino a aquello sobre lo que se habla; es más,

el oír constituye la apertura primaria y auténtica del Dasein para su más propio poder ser, en concreto como un oír la voz del amigo que todo Dasein lleva en sí.[74]

El oír es una modalidad de la comprensión, por eso, cuando no hemos oído bien, muchas veces decimos: «no te he entendido». El Dasein oye porque entiende. Normalmente no oímos ruidos y sonidos, sino el «coche», la «moto», el «viento del norte». Las meras sensaciones son un fenómeno accesorio. Eso significa que el Dasein se demora en los entes a mano dentro del mundo. E igualmente cuando oímos hablar a otro no oímos primeramente los sonidos de su voz, sino que estamos en aquello de lo que se habla.

También el silencio revela la radicación existenciaria del habla. El mudo no puede callar propiamente. El callar genuino solo es posible en el auténtico hablar. Para poder callar el Dasein ha de tener algo que decir, o sea, ha de hallarse en una apertura de sí mismo. De hecho decimos: este silencio habla más que cien palabras. Y, por el contrario, el mucho hablar no siempre garantiza un avance en la comprensión, sino que muchas veces produce una incomprensible trivialidad.

Heidegger llama la atención sobre el hecho de que los griegos no tenían la palabra «lenguaje», a pesar de que su existencia se desarrollaba preeminentemente como un hablar entre sí. El ζῷον λόγον ἔχον (*zoon lógon échon:* el animal que habla) para caracterizar al hombre no apunta a los sonidos de la voz, sino al ente que tiene la manera de ser de descubrir el mundo y el Dasein. Los griegos entendían el lenguaje ante todo como «habla». La interpretación posterior de la significación tomó como modelo el enunciado.

La cotidianidad y la caída del Dasein

La distinción entre habla y lenguaje sigue esclareciéndose en el apartado sobre las «habladurías» (§ 35). Mientras hablaba de la apertura del mundo, Heidegger había perdido de vista en cierto modo la cotidianidad del Dasein. Ahora emprende de nuevo este tema con la pregunta: ¿cuáles son los

caracteres existenciarios de la apertura del «ser-en-el-mundo» en cuanto éste como cotidiano se mantiene en la manera de ser del «uno» (de la gente)? ¿Tiene el «uno» su afección, comprender, hablar e interpretar específicos?

Con el lema de las «habladurías» *(Das Gerede)*, Heidegger aborda la manera de ser de la comprensión e interpretación del Dasein cotidiano. Comienza con la afirmación:

> El habla se expresa la mayoría de las veces, y ya se ha expresado siempre. Ella es lenguaje.[75]

Eso significa que en el lenguaje se da una comprensión e interpretación, pues en él se ha expresado el habla. Esta comprensión se extiende a todas las dimensiones del «ser-en-el-mundo», a la propia apertura (ser-en) y a los otros, al pasado descubrimiento del ente y a las posibilidades disponibles de cara a nuevas interpretaciones.

El habla que se expresa es una comunicación. Y como tal tiende a inducir a los oyentes a participar en el ser abierto. Pero el habla comunicada puede comprenderse sin que el oyente llegue a una comprensión originaria de aquello acerca de lo cual se habla. En tal caso se atiende tan solo a lo hablado como tal. Cada uno opina lo mismo, pues lo dicho se entiende en común bajo la misma forma del término medio. El escuchar y el comprender se han pegado de antemano a lo hablado como tal. Cada uno se mueve en el hablar recíproco, sin alcanzar la relación primaria con el ente del que se habla. Y puesto que el habla ha perdido o no ha logrado la primaria relación ontológica con lo hablado, no se comunica en la forma de la apropiación originaria del ente en cuestión, sino en la forma de un seguir hablando.

> Lo hablado como tal atrae a círculos más amplios y asume un carácter autoritario. La cosa es así porque se dice.[76]

De esa manera se constituyen las habladurías. El mismo fenómeno se extiende a la escritura. La habladuría es la posibilidad de entenderlo todo sin apropiación previa de la cosa. Pero así se forma una comprensibilidad indiferente a la que nada está cerrado. Sin embargo, ahí se esconde la

posibilidad de cerrar la comprensión articulada del «ser-en-el-mundo» y de encubrir el ente intramundano. El decir y transmitir sin fondo invierte la apertura en un cierre. El dominio de ese tipo de interpretación pública decide sobre las posibilidades de afección, sobre la forma como el ser-ahí puede ser afectado por el mundo. Las habladurías representan una comprensión desarraigada del ser-ahí. Éste se ha desgajado de las primarias y originarias relaciones ontológicas con el mundo, con los otros hombres, y con la apertura del ser-en. Fluctúa y, sin embargo, en esa forma es todavía «ser-en-el-mundo» bajo sus diversas modalidades.

Junto con las habladurías, Heidegger desarrolla otra forma de ser de la cotidianidad: la «avidez de novedades». Esta modalidad se funda en la apertura del ahí como iluminación *(lumen naturale)*. De esa apertura viene la constitución fundamental del ver. En la cotidianidad se desarrolla una singular tendencia a ver: la «curiosidad», que no se reduce a mero ver, ni al conocimiento. Heidegger cita un texto de san Agustín en el que éste habla de la *concupiscentia oculorum*, pero resalta a la vez cómo el ver se aplica a los demás sentidos, pues decimos, por ejemplo: ¡mira, cómo suena, qué sabor...! Heidegger explica el afán de novedades como una modificación del ver en torno en medio de los cuidados cotidianos. Cuando dejamos de manejar útiles y, por tanto, descansamos, el mirar en torno busca nuevas posibilidades de desalejar, tiende a lo lejano y extraño. El Dasein busca lo lejano solamente para acercarlo en su aspecto. La curiosidad liberada procura ver, no para entender lo visto, sino solamente por mor de ver. Busca lo nuevo para saltar a otra cosa nueva. De ahí que la curiosidad se caracterice por una específica falta de demora. No se entrega a la contemplación tranquila, sino que se deja arrastrar por la inquietud y la excitación. Anda a la caza de constantes posibilidades de distracción y así se caracteriza también por la falta de paradero. Las habladurías marcan los caminos de la curiosidad, dictando lo que se ha debido leer y ver. Una manera de ser empuja a la otra. Ambas juntas, las habladurías y la avidez de novedades, quieren proporcionar al hombre una vida activa.

Heidegger menciona un tercer fenómeno característico del Dasein cotidiano, la «ambigüedad». Ésta consiste en que, cuando en la vida cotidiana cada uno puede hablar de cualquier cosa, pronto ya no es posible decidir qué está abierto y qué no lo está en un auténtico comprender. Esto se extiende al mundo, al «ser con» e incluso al Dasein. Cada cual sabe qué ha

de suceder, lo ha barruntado de antemano («era de esperar», «ya lo decía yo»). En cuanto empieza la realización, la habladuría está ya en algo nuevo. Lo hecho está siempre anticuado para la «opinión pública». La realización y la acción se hacen intrascendentes. En lo cotidiano sucede todo y en el fondo nada. Parece como si todo se decidiera en la habladuría. El otro está ahí como lo que se ha oído de él. Y la coexistencia es un recíproco espiarse. Nadie ha decido individualmente esta manera de ser. Nos encontramos en la vivencia cotidiana como arrojados a un mundo.

Las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad caracterizan al hombre en su «condición de caído». ¿Qué significa «caída»? La idea de una caída de las almas desde un mundo luminoso en un cuerpo que les hace olvidar su origen recorre toda la historia occidental. Por otra parte, la tradición cristiana nos ha transmitido el relato bíblico del pecado original, sobre el cual ha disertado ampliamente la especulación teológica. Aunque Heidegger ha estudiado esa tradición, concretamente en las epístolas paulinas y en Kierkegaard, niega que su concepción de la caída tenga nada que ver con todo esto. Por el contrario, pretende que su propio análisis existenciario podría servir de base para comprender el fondo existencial desde el cual hablan tales relatos. Y, de hecho, Rudolf Bultmann usó la filosofía de Heidegger como medio de interpretación de la fe cristiana.

En *Ser y tiempo*, la caída constituye un eslabón importante en la cadena de conceptos que articulan la obra. Y, por tanto, sin su comprensión adecuada no es posible descifrar el texto. Puede ayudarnos de alguna manera la experiencia que expresamos cuando decimos: «tengo el sentimiento de un vacío existencial en mi vida». Heidegger insiste una y mil veces en que el ser del hombre no consiste en propiedades fijas, por ejemplo, ser animal, ser racional, etcétera. Y en general Heidegger nunca entiende el ser como un concepto o una propiedad general. En él tanto el ser como la existencia son ante todo un acontecer. Y todo acontecer en cuanto tal es único. Quien no ha hecho la existencia como suya e intransferible, no ha existido y, por tanto, puede hablar de un vacío existencial. El ser y la existencia en Heidegger no pertenecen al ámbito de una naturaleza observable; actúan más bien en momentos intermitentes de apertura.

En el movimiento incesante de la existencia, Heidegger señala dos maneras diferentes de ser que están referidas entre sí y pasan de la una a la otra, la manera de ser propiamente y la manera de ser impropiamente. Lo

propio tiene el sentido de apropiación, de asumir lo más propio de cada uno, y lo impropio es un alejamiento de ese ámbito en el que acontece lo singular e irrepetible. Hemos de esperar al desarrollo del resto de la obra para ver desde donde acontece esto. La caída no es precisamente el abandono de un estado que hayamos poseído anteriormente, sino una especie de huida, de temblor ante lo inhóspito y tremendo del fondo a partir del cual acontece el existir. En el movimiento de huida se produce un intento de aquietamiento en la forma de ser caracterizada como cotidianidad o caída. En ese estado, pese a la apariencia de uniformidad, normalidad y permanencia de las relaciones, pese a la aparente tranquilidad con que decimos «he logrado situarme», el hombre vive en un trajín sin límites, en un constante torbellino y agitación, en la acuciante pregunta por el poder ser en el mundo, que se extiende a todas las dimensiones de la vida: la relación con el otro, el proyecto de futuro, la manera de comportarse con el otro. Expresiones como «progreso sin fin», «bienestar», «seguridad», «poder», indican el intento de eludir el fondo de angustia de la existencia, y a la vez delatan la presencia de lo angustioso, ya que no pueden esconder el problema radical: ¿cómo hemos de configurar nuestra existencia, cómo hemos de erigir nuestro mundo? Todo el «ser-en-el-mundo» está envuelto en el problema de nuestra existencia.

El cuidado como ser del Dasein

En los análisis anteriores Heidegger puso de manifiesto un conjunto de estructuras del «ser-en-el-mundo» o del Dasein. Al final de la sección primera de *Ser y tiempo* plantea la cuestión de su unidad. Responde a la pregunta con el concepto de cuidado, con la afirmación de que el ser peculiar del Dasein debe definirse como «cuidado». Este término (*Sorge* en alemán y *cura* en latín) forma una unidad de significado junto con palabras como «procurar», «preocuparse», «cuidar», etcétera. Usamos frecuentemente expresiones como «todo cuidado es poco» o la «vida es una preocupación constante». Sin duda su significado expresa algo equivalente al concepto de cuidado en Heidegger, a saber, el hecho de que el hombre se halla siempre ante el problema de realizar su existencia. Si él fuera meramente contemplativo, si el ser fuera simple presencia, podría centrar su

vida en mirar al mar, a la pampa o a las montañas. Pero esto no le basta ni es su centro. En todo caso, con la contemplación se produce un apaciguamiento en el ardor de las inquietudes. Incluso en la contemplación buscamos algo que no tenemos: sosiego para nuestros afanes.

Puesto que en la apertura del «ser-en-el-mundo» interviene siempre un temple de ánimo (afección), Heidegger se pregunta si hay alguna afección que ponga al descubierto el ser del hombre como cuidado. La encuentra en la «angustia». Ésta, a diferencia del temor, no se refiere a entes concretos dentro del mundo, a un determinado aquí o allí desde donde se acerque lo amenazador, sino que apunta a un algo totalmente indeterminado.

> No mira a un determinado «aquí» y «allí» desde el cual se acerca lo amenazador. El ante qué de la angustia está caracterizado por el hecho de que lo amenazador no está en *ninguna parte* [...]. Pero «en ninguna parte» no significa una pura nada, sino que allí radica la región en general, la apertura del mundo en general para el ser-en esencialmente espacial. Por eso lo amenazador no puede acercarse dentro de lo cercano desde una determinada dirección; está siempre «ahí» y, sin embargo, no está en ninguna parte; y a la vez está tan cerca que oprime y deja sin aliento.[77]

Este texto significa que en la angustia, reveladora de la nada, desaparece el mundo en general y se plantea con toda urgencia la cuestión del mismo, la cuestión del ser del Dasein, que, como hemos dicho, es «ser-en-el-mundo». En la angustia el mundo se nos sustrae y, por tanto, quedamos situados ante su mera posibilidad. Confrontados con la posibilidad de ser en cuanto tal, bordeamos lo que no es, algo así como la nada. La esencia del cuidado se revela así como un tener que habérselas con la propia posibilidad.

Heidegger resume lo expuesto en la sección primera de *Ser y tiempo* en tres características fundamentales del Dasein: «existenciaridad», «facticidad» y «ser caído». Ante todo hemos visto que el Dasein tiene que comportarse con el propio poder ser y lo esboza en el comprender; ésa es la dimensión existenciaria. Por otra parte, se halla siempre en una posibilidad de sí mismo y, en consecuencia, está afectado por la facticidad. Finalmente hemos analizado al Dasein bajo la modalidad de la caída. Por otra parte, en la angustia se muestra la peculiaridad de ser libre para su propio poder ser,

para la posibilidad de la propiedad y de la impropiedad. El poder ser significa anticiparse, ser más allá de sí mismo. Por eso Heidegger da la siguiente fórmula sintética del ser del hombre como cuidado: «anticiparse en medio de la situación de ser ya en el mundo»; en términos de la traducción de Gaos: «pre-ser-se-en-el-ser-ya-en-un-mundo».[78] El sentido de la fórmula es que el «preserse» o anticiparse afecta al ente fáctico que es ya en el mundo. Y a esa manera de ser Heidegger le da el nombre de «cuidado». Según él, la estructura del cuidado subyace en todo comportamiento fáctico. La teoría y la praxis son dos posibilidades de un ser determinado como cuidado. E incluso el querer y el desear, el impulso y la inclinación se derivan del cuidado. Por ejemplo, el querer aprehende lo querido como algo de lo que hay que cuidarse.

La realidad y la verdad

El punto débil de la filosofía de Heidegger es la dimensión intuitiva, a la que él en todo momento atribuye un carácter derivado, en el sentido de que lo meramente teórico (el ver objetivo) se constituye cuando prescindimos del «ser a mano». Podemos admitir que la génesis de la mirada puramente objetiva sea ésa. Pero queda en pie la cuestión: ¿es real lo visto en la mirada objetiva, en la mirada por la que vemos el objeto con sus cualidades, por ejemplo, el árbol en cuanto alto, grueso o verde? Al autor de *Ser y tiempo*, esta pregunta la resulta incómoda y camina sobre ella como si anduviera sobre ascuas. Heidegger sigue la estrategia de mostrar que el escándalo de la filosofía se cifra en que ésta se pregunta por la realidad del mundo. En efecto, dice, si el Dasein es siempre «ser-en-el-mundo», donde se despliega toda variedad de entes a mano, y no un sujeto contrapuesto a un supuesto objeto, dudar del mundo sería lo mismo que cuestionar nuestros comportamientos en él. Nuestro comportamiento con los útiles dentro del mundo es incuestionablemente real. En la filosofía anterior, dice Heidegger, muchas veces se ha preguntado por la existencia del mundo sin preguntar antes qué es éste.

Pero, a su juicio, lo que habría de explicarse es la tendencia a anular el mundo en el plano de la teoría del conocimiento, para demostrarlo luego.

Desde su punto de vista, el fundamento está en la caída del Dasein, que desplaza la comprensión originaria del ser para entenderlo como una mera cosa a la vista. Por tanto, ¿es la ciencia un producto del «uno»?

Heidegger es realista por cuanto no niega que los entes están dados dentro del mundo. Ahora bien, prefiere el idealismo en cuanto éste afirma que la realidad está solo en la conciencia, lo cual implica que el ser no puede explicarse por el ente. Frente a una posición como la de Dilthey, con su afirmación de que la *realidad es resistencia* y se experimenta en el impulso y la voluntad, Heidegger objeta que con la resistencia se experimenta ya algo a lo que se dirigen el impulso y la voluntad, lo cual implica un todo de conformidad, o sea, un mundo abierto. De nuevo esgrime la tesis de que todos los modos de ser del mundo y de la naturaleza están fundados en el «ser-en-el-mundo». Con ello la realidad está remitida al fenómeno del cuidado. ¿No hay, pues, realidad si no existe el hombre? Heidegger elude esa afirmación. Pero dice tajantemente que solo hay ser mientras existe el hombre, o sea que solo hay posibilidad óntica de comprensión del ser si existe el hombre. Sin Dasein no puede entenderse qué es «independencia» ni «en sí». En tal caso, el ser dentro del mundo no puede descubrirse ni estar oculto.

El problema de la *verdad* se resuelve en coherencia con el de la realidad. Heidegger recuerda el parentesco entre verdad y ser en Grecia, por ejemplo, entre conocer y ser en Parménides. Pero ¿cómo ha de pensarse esta relación? En *Ser y tiempo*, lo mismo que en muchos escritos posteriores, el autor impugna la concepción de la verdad como adecuación y le contrapone su tesis de la verdad como *desocultación* o *apertura*. La idea de la correspondencia supone que nuestro conocimiento se adecua al modo de ser de las cosas, o que la proposición enunciada en el juicio corresponde a una configuración de las cosas. En la verdad como adecuación se supone un cierto isomorfismo entre las categorías mentales y la estructura de la cosa. Para Heidegger, en cambio, la verdad consiste en el ente tal como está descubierto en el «ser-en-el-mundo». Por ejemplo, si digo «esto es una jarra», indico que es un útil para contener agua. El ver lo descubierto no es una adecuación entre dos formas diferentes, sino un ver el ente mismo. Heidegger se remite al término ἀλήθεια *(alétheia)*, que significa desocultación o ser descubierto. El propio ser-ahí es descubridor y, como

efecto de su descubrir, la verdad pasa a ser lo descubierto. Gracias a la apertura del mundo se hace posible el descubrimiento de los entes dentro de aquél. Tal como hemos visto, la apertura del mundo se realiza a través del encontrarse, del comprender y del habla. En la caída lo abierto está descubierto y desfigurado a la vez. Se desfigura en concreto el concepto originario de verdad. En el enunciado, que no pierde completamente su conexión con el «ser-en-el-mundo», se comunica cómo está descubierto algo. Por supuesto, el enunciado guarda una relación con el ente descubierto, se refiere a él. Pero la idea de la conformidad entre dos cosas existentes, el hombre que conoce y la cosa con características permanentes, se produce en consonancia con la caída del Dasein, que en cuanto caído tiende a considerarlo todo como una realidad que está a la vista.

Puesto que el descubridor es el hombre y la verdad es lo descubierto, Heidegger no puede menos de ligar las verdades a la existencia del hombre. Afirma, por ejemplo, que las leyes de Newton no eran verdaderas antes de ser descubiertas y, en general, que solo hay verdad si hay ser-ahí. Con todo, sostiene que la verdad no es subjetiva, pues el descubrir lleva ante el ente mismo. Por otra parte, se adhiere a la antigua unión indisoluble entre ser y verdad. Y así describe que solo hay ser en cuanto hay verdad.

EL SER DEL DASEIN ES LA TEMPORALIDAD

Todo lo tratado hasta ahora es el contenido de la sección primera de *Ser y tiempo*, que había de preparar el terreno para abordar el tema de la temporalidad. A este tema está dedicada la sección segunda, articulada también en seis capítulos: l) El ser para la muerte; 2) El poder ser propio y la resolución; 3) El poder ser propio enteramente y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado; 4) Temporalidad y cotidianidad; 5) Temporalidad e historicidad; 6) Temporalidad e intratemporalidad como origen del concepto vulgar de tiempo.

El ser para la muerte

De alguna manera los temas de la sección segunda han sido insinuados ya, pero sin tratarlos explícitamente. En el desarrollo de la sección segunda sigue estando presente la «existencia» como hilo conductor. Estamos sumamente familiarizados con el ente que se comporta con sus posibilidades. Y al tratar el cuidado aparecía el «preserse», el carácter anticipativo del Dasein. Heidegger inicia la sección segunda anunciando los grandes temas que quedan por tratar para completar el análisis existenciario del Dasein: el «todavía no», implicado en el «mientras existe», su extensión entre el nacimiento y la muerte, o sea, el «ser enteramente»; y, en segundo lugar, el «ser propio» (auténtico) del Dasein.

Bajo el primer aspecto le falta al hombre el final, la muerte. ¿Cómo ha de entenderse existenciariamente la muerte? Heidegger abre el tema con la paradoja de que el ser-ahí, mientras vive, se halla en un estado de no terminado, y, cuando ya no le falta nada, se ha convertido en un «ya no ser». Mientras es no alcanza la totalidad y, cuando la alcanza, pierde su «ser-en-el-mundo». A esto se añade que nadie vive su propia muerte. En todo caso, asistimos a la muerte de otros, sin experimentarla, o vemos su cadáver como un cuerpo que ha perdido la vida. En el acto de la muerte nadie puede suplantar al otro. La muerte es propia de cada uno, se caracteriza por el hecho de ser mía. Pero ¿en qué sentido es mía? ¿De qué manera pertenece a mi existencia? ¿Cómo podemos abordarla existenciariamente?

La línea existenciaria del hombre ha de buscarse en el hecho de que él es siempre un «todavía no» y, por otra parte, también es siempre su «fin». El hombre no cesa como la lluvia, sino que es un ser «relativamente al fin». Esta relación con el fin se da siempre en el Dasein, que se comporta con la muerte como su posibilidad suprema. Sabemos que el Dasein, como existencia, se comporta con posibilidades y abre el mundo en general. Lleva, pues, en su entraña la referencia a lo que no es. Ahora nos encontramos con la muerte como posibilidad de ser. El horizonte del no-ser se ha reforzado. Por eso no puede admirarnos la afirmación de que la muerte, como posibilidad de no poder ser ya ahí, es la más auténtica posibilidad del ser-ahí, que éste tiene que asumir en cada caso. ¿Qué experimenta en ella el Dasein? Experimenta su tener que existir en el sentido más radical, allí está en cuestión el propio ser como «ser-en-el-mundo». Ahora no vale refugiarse en el «uno» anónimo. La muerte es asunto individual e intransferible. Es la posibilidad más propia, irreferente e irrebasable. Situado ante la posibilidad

de la muerte, el Dasein está abierto para él mismo a manera de un «preserse», estructura que se concreta del modo más originario en el «ser-para-la-muerte». En cuanto soy relativamente a la muerte, soy a la vez un ser anticipativo. Tan pronto como el Dasein existe, está arrojado a dicha posibilidad. Y el estar arrojado a la muerte se revela en la angustia. Según dijimos al hablar de las afecciones, la angustia se acongoja por el «ser-en-el-mundo». La angustia revela que el ser-ahí, como arrojado, existe para su final.

El ser para la muerte, y para lo que hay en su fondo, es una dimensión fundamental en la que se muestra la posible «propiedad» e «impropiedad» del Dasein. El «uno» tiene su forma peculiar de vivir la muerte. No la entiende como la estructura fundamental de su existencia en todo momento, sino como algo que llegará en un futuro incierto. El «uno» no permite que surja la angustia ante la muerte, la trivializa como miedo ante algo que llega. En conjunto, el ser-ahí cotidiano huye de la muerte y se aliena de su más auténtico poder ser. La verdad originaria de la muerte está abierta, pero el Dasein cotidiano la encubre, se conforma con una certeza empírica. Lo sabido se desplaza a un futuro incierto. No obstante, el hecho de que el hombre se vea confrontado siempre con la muerte, aunque sea huyendo, muestra que ella es algo que no solo se presenta al final. El ser-ahí está siempre referido a este supremo «todavía no». La actitud impropia ante la muerte tiene como base una posible propiedad.

Frente a la actitud del «uno», un ser «propio» para la muerte ha de implicar una comprensión que no huya y no encubra la posibilidad. Al comportamiento en firme con la muerte como una posibilidad Heidegger le da el nombre de «precursar». El que precursa (se encamina hacia) la posibilidad de la imposibilidad, se proyecta hacia ella, ex-siste, realiza la existencia «propia». Mirando de cara a la muerte, el Dasein descubre su más propio poder ser, descubre su existencia, el hecho de que por esencia tiene a su cargo el cuidado de su ser. Ante la negatividad de la muerte se hace patente lo que está más allá del ente y lo niega, lo que a la luz de esa negación lo hace presente. Con ello la muerte pasa a ser lo más íntimo del hombre, aquella negatividad que le da su ser y le hace posible construir su mundo.

Es desconcertante pensar que de la mirada a la nada de la muerte puede surgir la energía creadora del Dasein. *Ser y tiempo* es un título ambiguo que

permite tanto la identificación plena entre ambos términos, como la suma, en el sentido de que en el Dasein se da un confluencia de ser y tiempo. La suprema dignidad del hombre en su comportamiento con la muerte es ya el tema de la tragedia griega. Y la experiencia humana nos muestra una tendencia a que el hombre tenga gestos de nobleza superior a la normal cuando se sitúa ante la perspectiva de la propia muerte. Parece como si la renuncia al propio yo arrojara una luz nítida sobre lo trivial y lo consistente en la propia vida, como si todo adquiriera su propia medida ante la iluminación de una realidad superior, como si todo lo que pudo ser y no fue mostrara su verdadera imagen. La filosofía de *Ser y tiempo* de Heidegger se mueve entre la grandeza inherente a la lucha con la finitud, por una parte, y el ser que brilla a través de la propia negatividad, por otra. Tácitamente asoma allí una nada positiva, que de hecho se hará explícita en escritos posteriores.

La existencia «propia». La conciencia

Al hablar del hombre en relación con la muerte, hemos dicho que ésta es para el Dasein la «posibilidad de la imposibilidad», la posibilidad de no poder ser ya como Dasein. Y esta posibilidad es la suprema porque revela mejor que ninguna otra la condición del Dasein como existencia, como un ser que se comporta con posibilidades. Heidegger, en su análisis de la conciencia, conecta con este aspecto de la muerte y da un paso más en su comprensión. Bajo el término «conciencia» entendemos normalmente la voz interior que nos indica la bondad o maldad de nuestras acciones. Heidegger no le da este sentido, sino que la interpreta como una estructura ontológica (existenciaria), como una modalidad que pone al descubierto nuestro «ser-en-el-mundo». La conciencia, en su acepción moral, tiene una función negativa, nos reprueba o nos declara culpables. Si atribuimos a la conciencia la función de aprobar o alabar nuestras acciones, corremos el peligro de caer en el fariseísmo. La conciencia, en Heidegger, no tiene que ver con ninguna acción concreta, no manda ni prohíbe nada, y él le atribuye una función simplemente negativa. Desde su punto de vista, la conciencia solo tiene una repercusión para la acción en cuanto contribuye a la apertura de la situación en la que actuamos.

Heidegger plantea la cuestión de la conciencia enlazándola con el «ser-para-la-muerte», en el que, según decíamos, el Dasein se ve proyectado hacia un no-ser. El análisis de esta negatividad continúa al tratar de la conciencia. Introduce este tema con la pregunta de si hay en el Dasein algún fenómeno en el que se ponga de manifiesto la negatividad del ser para la muerte y el Dasein se sienta llamado a asumirla. Por tanto, la conciencia es abordada dentro de la trayectoria del análisis fenomenológico del Dasein; es un lugar privilegiado en el que se enlazan el ser para la muerte y la llamada a ser propiamente.

Para Heidegger, la conciencia es un modo del «habla» y habla bajo la modalidad del silencio. Es una voz que asciende del abismo del «uno» y se realiza en el modo inhóspito del callar. La llamada de la conciencia es una de las estructuras existenciarias del Dasein. Su articulación diferenciada incluye la modalidad del que llama y la del llamado. Pero la llamada proviene del ser unitario del cuidado. Según Heidegger, la voz de la conciencia expresa ante todo un «no», una negatividad contenida en la idea de «culpa», de un no-ser que no debería ser. El Dasein, en su condición de arrojado, no está puesto por él mismo en su Ahí.[79] Descansa en el área de gravedad de un fundamento que él no ha puesto. Ese «no» pertenece al Dasein y explica la acusación de la conciencia. La culpa no se debe a una acción determinada, sino a un originario ser culpable, que es un continuo presente. El «no» va inherente a la condición de arrojado.

Pero la voz de la conciencia que declara culpable al Dasein es a la vez la llamada al poder ser. Por tanto, la conciencia llama hacia atrás, hacia el arrojado ser culpable, anterior a toda culpabilidad concreta, y hacia delante, hacia el poder ser. Oír la voz de la conciencia significa asumir como propio el ser culpable. En este momento se abre una clave decisiva para la comprensión de *Ser y tiempo*. Quizás algunos lectores de la obra hayan quedado perplejos ante los ataques de Heidegger a la filosofía de la subjetividad, por una parte, y la apelación a la propiedad (a ser propiamente), por otra. ¿No es la propiedad una manera de subjetividad? ¿En qué consiste la propiedad o lo propio? El Dasein es todo el conjunto de estructuras que hemos puesto y pondremos de manifiesto. Lo que puede llamarse subjetividad está inserto en ese entramado estructural. El ser propia e impropiamente son modalidades entre las que se desarrolla la dinámica del

Dasein. Hemos dicho que éste, en cuanto ser, no puede confundirse con nada estable, con nada visible. Por tanto, en la medida en que el Dasein caído se aferra precisamente a lo que está a la vista, vive enajenado de su dimensión más propia, que es el ser en su diferencia del ente. Y la dimensión del ser asoma a través de los fenómenos negativos que hemos visto y seguiremos viendo. Lo más propio del Dasein es precisamente la dimensión del ser. Sin ella, el Dasein carece de su «sí mismo» propiamente dicho. Y, por otra parte, solo la acción histórica que brota de asumir la llamada de la conciencia hacia la propia negatividad es realmente única, singular y mía, en el sentido de exclusiva. En consecuencia, no hay duda de que los términos adecuados para traducir el *eigentlich* y el *uneigentlich* de Heidegger son «propio» e «impropio».

Para el «uno», el más propio ser culpable está cerrado. Pero en cuanto el Dasein escucha la llamada, oye su más propia posibilidad de existencia, se escoge a sí mismo. Comprender la llamada equivale a querer tener conciencia, lo cual implica una disposición a ser llamado. El querer tener conciencia es una especie de apertura y, según dijimos, la apertura se constituye por la afección, el comprender y el habla. La comprensión, en cuanto existencial, significa proyectarse en cada caso de cara a «la más propia posibilidad fáctica de "ser-en-el-mundo"».[80] Esa comprensión va acompañada por una afección, que es la de la angustia y que abre lo inhóspito de sí mismo. Y, a su vez, la afección y el comprender que se abren en la conciencia van acompañados por una modalidad de habla, que es la «silenciosidad». La conciencia llama callando, es decir, no pertenece a la esfera del algo, de los entes, de los contenidos determinados. A ese todo unitario de afección, comprender y habla, Heidegger le da el nombre de «estado de resuelto».

Aunque la conciencia no comunica contenidos, la resolución por la que asumimos el «no» implicado en la llamada de la conciencia modifica la apertura del mundo y del otro hombre. Por más que no cambien los contenidos del mundo, éstos son proyectados desde la mismidad propia. La resolución crea lo fácticamente posible y así produce la situación como el Ahí abierto. De lo dicho se desprende que en la conciencia está en juego el ser del Dasein, su existencia, allí habla al vivo el ser del cuidado.

La unión de ser enteramente y ser propiamente. El yo y el sí mismo

Según hemos visto, el ser de cara a la muerte nos conducía a comprender el Dasein «enteramente». Y ahora, al desarrollar el problema de la conciencia, Heidegger ha expuesto la dimensión del «ser propiamente». Heidegger continúa su exposición preguntando por la posible unión entre «ser enteramente» y «ser propiamente». La mirada a la muerte es el «precursar», y el hecho de asumir la culpa (la propia negatividad) en la conciencia es la «resolución». Por tanto, se plantea la cuestión de la unión entre el precursar y la resolución. Por otra parte, si se da un precursar resuelto hacia la muerte, hacia la posibilidad de una imposibilidad que llega, es obvio que con ello se abre el horizonte de la temporalidad. Heidegger unifica el precursar la muerte y la resolución analizando a fondo lo que se da en esta última. Según hemos visto, la resolución implica proyectarse de cara al propio ser culpable, haciéndolo suyo, apropiándoselo. La resolución implica que el Dasein no puede petrificarse en la situación, sino que ha de mantenerla abierta para su propia «revocación», para su anulación y transformación. Ahora bien, la revocación ostenta el sello de la muerte, en la que el Dasein es revocado por completo. En consecuencia, la resolución solo es aquello a lo que de suyo ella tiende como «resolución precursora», como resolución que asume la negación (revocación) de la forma de ser previamente dada del Dasein.

En este contexto Heidegger aborda el problema del ser «sí mismo» y del «yo». Desde el principio de *Ser y tiempo*, Heidegger se distancia de la filosofía de la subjetividad, en concreto de Husserl. Con su compleja fórmula «ser-en-el-mundo» no logra disipar la pregunta del lector: ¿en qué queda lo que todos llamamos «yo» o actividad propia? Heidegger aborda el tema del yo bajo la doble modalidad del «uno» y del «sí mismo» propio. Después de tratar la unión de precursar y resolución, Heidegger aborda explícitamente la cuestión del yo (§ 64).

Puesto que la esencia del ser-ahí consiste en la existencia, el yo y la mismidad han de entenderse existenciariamente. El problema de la mismidad ha de resolverse en relación con el cuidado. En la vida cotidiana entendemos el yo como sujeto que se mantiene siempre el mismo. ¿Qué concepción contrapone Heidegger? La que se deduce de lo dicho al tratar de la «resolución precursora». Cuando el ser-ahí cotidiano dice «yo» se expresa

como «ser-en-el-mundo». Éste ser es él mismo. Sin embargo, en la interpretación cotidiana tiene la tendencia a entenderse desde el mundo cuidado, con lo cual le pasa desapercibida la forma de ser del ente que es él mismo. Esto se debe a la caída, en la que el ser-ahí huye de sí mismo y se refugia en el «uno». En el «yo» se expresa fundamentalmente el sí mismo que no es propio. El sí mismo, olvidado de sí, se muestra como algo simple, vacío e indeterminado, que es constantemente igual. De hecho el «uno» en la existencia cotidiana no es sino aquello de lo que se cuida.

Ahora bien, el ser cabe las cosas a mano dentro del mundo es ya en forma originaria un «pre-ser-se». «"Yo" significa el ente que se preocupa del ser del ente que él es.»[81] Pero el fugaz decir «yo» en la existencia cotidiana ha de entenderse desde el poder ser *propio*. Desde esta perspectiva, la constancia del sí mismo es la posibilidad «propia», que se contrapone a la ausencia de un yo firme en la caída, carente de resolución. La constancia propia significa existenciariamente la resolución precursora. Y esta mismidad propia no tiende a decir «yo», sino que en la silenciosidad del ente arrojado dice más bien «es». Para Heidegger, el originario suelo fenoménico para la pregunta por el ser del yo es el sí mismo en el silencio de la existencia resuelta.

La temporalidad como sentido del cuidado

Veíamos que en la resolución precursora el ser-ahí se proyecta de cara a la negatividad anunciada en la conciencia y de cara a lo que hay en el fondo de ella, el no-ser de la muerte. Con ello el Dasein ha sido sometido enteramente al análisis fenomenológico. Sin embargo, se puede dar otro paso para hacer más explícito lo que tenemos bajo nuestra mirada. En este último paso aparecerá el sentido del ser del Dasein, a saber, del cuidado. Heidegger entiende por sentido aquello en lo que se para la comprensibilidad de algo. En el caso del cuidado, el sentido es lo que posibilita su constitución. Habíamos puesto de manifiesto el precursar resuelto hacia el poder ser «propio». Este precursar, dice Heidegger, solo es posible en cuanto el Dasein puede advenir en su posibilidad propia y sostiene esto como posibilidad, o sea, en cuanto existe o se proyecta hacia ella. Tenemos así el fenómeno originario del futuro *(Zukunft)*, que consiste en mantener esa posibilidad

señalada, dejándola venir hacia sí. Futuro es el advenir, en el que el ser-ahí adviene hacia sí en su más propio poder ser. El precursar solo es posible en cuanto el Dasein viene siempre a sí mismo, en cuanto es advenidero en su ser.

Por otra parte, la resolución precursora comprende al Dasein en su esencial ser culpable. Esto significa existir en cuanto fundamento arrojado de un no-ser. Asumir la condición de arrojado equivale a ser propiamente lo que el ser-ahí era ya, equivale a ser propiamente su sido *(Gewesen)*, su pasado. El pasado brota del futuro, del hecho de volver a lo sido.

Finalmente, la resolución precursora abre la respectiva situación del ahí, de modo que la existencia actuando se cuida de lo que hay «a mano» en el entorno mundano. Y eso solo es posible en un presentar los entes intramundanos. El futuro, que en el advenir hace brotar el pasado, en cuanto sido emite el presente. Ese fenómeno unitario constituye la temporalidad, que en definitiva posibilita el poder ser propio de la resolución precursora. Y, por tanto, la temporalidad es el sentido del cuidado. Así el «preserse» se funda en el futuro; el «ser ya en» anuncia el pasado, y el «ser cabe los entes» es posibilitado por el presentar. El proyectarse «por mor de sí mismo», que es un carácter esencial de la existenciaridad, se funda en el futuro. Y el sentido primario de la facticidad está en el «sido» (pasado). De esa manera la temporalidad posibilita la unidad de existenciaridad, facticidad y caída, con lo cual constituye originariamente la estructura entera del cuidado.

La temporalidad no es un ente dado, sino que se temporaliza. La temporalidad temporaliza posibles maneras de sí misma, que a su vez posibilitan las maneras de ser del Dasein, particularmente los modos de existencia propia e impropia.

Los éxtasis temporales

La temporalidad es lo que primariamente confiere al Dasein su condición extática, el original «fuera de sí», el en sí mismo y para sí mismo. Los fenómenos del pasado, presente y futuro son los éxtasis de la temporalidad. La primacía corresponde al futuro, al advenir a sí, como la posibilidad insuperable del no-ser. Los modos de temporalización son distintos, pero a la vez constituyen una temporalidad unitaria. Futuro y muerte son dos caras

del mismo fenómeno. El Dasein, en su ser de cara al fin, no tiene un final en el que termina, sino que «existe finitamente». Con ello, el auténtico futuro se revela como finito. Para Heidegger la cuestión de si el tiempo puede seguir existiendo aunque el Dasein termine no es prioritaria; la cuestión primordial es cómo está constituido el advenir en cuanto tal. La finitud del Dasein no significa primariamente un cesar, sino una manera de ser de la temporalidad misma. Con ello se revela plenamente la existencia como una posibilidad de ser, de ser lo que no es y de que no sea lo que es. En relación con Husserl, Heidegger llega a un horizonte que aquél había puesto ya de manifiesto: el tiempo como ámbito en el que se desarrolla la actividad constitutiva, y los éxtasis de la temporalidad como previos al tiempo objetivo. Pero Heidegger funde enteramente el tiempo con el yo dentro del fenómeno unitario y plural de la existencia.

Temporalidad y cotidianidad

Hemos dicho que *Ser y tiempo* tiene una estructura circular, en el sentido de que el autor inicia la obra con la mirada puesta en el final y desde el final se esclarece el principio y su desarrollo. El final al que hemos llegado nos muestra que el sentido del cuidado es la temporalidad. Esto significa que la temporalidad tiene que estar presente de alguna manera en todos los existenciarios que constituyen el cuidado. De hecho, Heidegger emprende un nuevo recorrido fenomenológico mostrando la presencia de la temporalidad en todos los momentos decisivos de su análisis existenciario. Digamos en general que su reconstrucción del principio desde el final resulta convincente, por más que a veces sea artificiosa la manera de conseguir su propósito.[82]

a) Temporalidad del comprender y de la afección

Vamos a mencionar algunos momentos destacados de ese proceso reconstructivo. Heidegger comienza desarrollando la *temporalidad del comprender*. Afirma que el comprender tiene como base el futuro, pues se da allí un advenir (llegar) a sí mismo desde la posibilidad respectiva. Ahora bien, este advenimiento de la posibilidad puede acontecer en forma propia o

impropia. Por eso hay una forma de temporalidad diferente en la propiedad y en la impropiedad. El «preserse», como primer momento estructural del cuidado, es un futuro formalmente indiferente que asume dos modalidades diferentes en el ser propio y en el impropio. En el ser propio, el futuro es un «precursar» y, en el ser impropio, es un «estar a la expectativa», que se refiera al cuidado de los entes dentro del mundo en la actividad cotidiana, a la urgente actividad de los negocios.

El éxtasis del pasado propio, que desde el futuro retrotrae al estado de arrojado, haciendo posible que el Dasein resuelto tome sobre sí el ente que él es ya, recibe el nombre de *reiteración*. Y el pasado impropio es el *olvido*. Se denomina así porque el Dasein se ha olvidado de sí mismo en su más peculiar poder ser, porque se sustrae a él. El Dasein se cierra para sí mismo. Al olvido de esa posibilidad corresponde el retener los entes dentro del mundo.

El presente propio se caracteriza como «mirada» o «instante» *(Augenblick)*. La resolución que retrotrae el sido (pasado) abre la situación. El presente, en unidad con el futuro y el pasado, asume lo que el Dasein es ya y así lo abre para la acción propia en medio de las posibilidades fácticas. A la mirada se contrapone el presente impropio como un presentar. Tanto el presente propio como el impropio miran a los entes dentro del mundo, pero solo el primero abre la situación, en la que es posible apropiarse las posibilidades dadas y entregarse a otras nuevas.

También la *afección* tiene una modalidad temporal. El temple de ánimo lleva ante el propio estado de arrojado. Por eso la afección se funda primariamente en el pasado. Heidegger se apoya de nuevo en el temor y la angustia. Lo específico del temor no es para él un mal futuro que nos amenaza y que nos sitúa a la expectativa de éste, sino el aturdimiento que produce en nosotros. Ese aturdimiento u opresión hace que no aprehendamos ninguna posibilidad determinada. El temor hace que no nos entendamos en el mundo. Y así, por ejemplo, los habitantes de una casa que arde se llevan lo primero que encuentran, sin concentración para pensar en su importancia. Por eso, el temor tiene la modalidad temporal del olvidar, que corresponde al pasado. A su vez la angustia, que nos conduce a lo inhóspito del «ser-en-el-mundo» cotidiano, hace desaparecer el ser de conformidad y la significación, de tal manera que las cosas del mundo no nos dicen nada. Descubre la imposibilidad de manejarnos con las cosas de

las que habitualmente nos cuidamos. Ciertamente esto hace brillar un poder ser propio, pero de suyo no implica ya la reiteración, sino que se limita a llevar ante lo arrojado como posiblemente reiterable. Pone en el temple de ánimo de una posible resolución y, en este sentido, pone la mirada en vilo. Temor y angustia se fundan en el pasado. Sin embargo, se diferencian en que el miedo brota del presente perdido, mientras que la angustia nace del futuro de la decisión.

b) Temporalidad de la caída y del habla

La *caída* reviste fundamentalmente la modalidad temporal del presente. Hemos visto cómo la caída se caracteriza por las habladurías, la avidez de novedades (noticias) y la ambigüedad. De cara a la temporalidad Heidegger toma en consideración solamente la avidez de novedades, por juzgar que en ella es más fácil captar el fenómeno temporal. El afán de novedades, dice, conduce al «ver por ver y haber visto»,[83] no por demorarse y comprender. Su modalidad básica es la de un «presentar sin queda». El futuro de la avidez se cifra en la búsqueda de algo no visto todavía. Pero en ese modo extático el ser caído no está a la expectativa de una posibilidad genuina, sino que apetece el objeto de su espera solamente como real. Y así, vista una cosa, corre a saltar a la siguiente; va tras lo presente. Ése es el sentido de la *distracción*. En el presente de la caída hay una falta de paradero por la que él se distingue de la mirada «propia». La modalidad del pasado va unida con esa fiebre por presentar, y consiste en un creciente «olvidar». El ser caído pasa a lo próximo y olvida lo anterior; huye de un determinado poder ser; ha de aquietarse siempre de nuevo. Heidegger liga esta temporalidad evasiva del presente a la finitud de la temporalidad.

Con lo dicho, Heidegger ha desplegado los «modos de temporalidad» correspondientes al *comprender* (futuro), la *afección* (pasado) y la *caída* (presente). No atribuye un específico éxtasis temporal al *habla*, aunque también en ella asigna una función preferente al presentar. El hecho de que el habla sea en sí misma temporal se debe a que se funda en la unidad extática de la temporalidad, que no es una sucesión de éxtasis, sino una unidad que temporaliza como futuro, pasado y presente.

c) Todos de conformidad; tematización; trascendencia del mundo;

origen del espacio

Para Heidegger, la temporalidad actúa ya en el comprender por el que se constituyen los *todos de conformidad* que articulan el mundo. Supongamos que estoy reparando una puerta y le digo a mi ayudante: «Ve a la caja de herramientas y tráeme un tornillo mayor que éste». La caja de herramientas es ahora algo hacia lo que empieza a dirigirse extáticamente mi ayudante, es el todo de conformidad que llamamos «herramientas». El ayudante espera encontrarla. Cuando la encuentra mira de aquí para allá en su interior hasta que da con el tornillo adecuado. Me lo trae y yo intento atornillarlo. Procuro adaptar el destornillador a la ranura y luego el tornillo al agujero que previamente he perforado. En toda esta acción realizo actos concretos anticipando aquello para lo que algo ha de servir. Estoy a la expectativa del con qué lograré la conformidad, del con qué sujetaré la puerta. He de retener el para qué sirven los útiles a la expectativa de conseguir mi meta. De cara a esto voy acercando o presentando los útiles que supuestamente sirven a un fin. En todo ello está en juego la temporalidad: retengo, recuerdo, anticipo y presento.

Este buscar útiles puede producirse en un contexto de investigación científica. Por ejemplo, puedo pedir a mi ayudante que me busque un cristal de mayor aumento para observar el anillo de Saturno. Mientras hago esto, sigo considerando los utensilios como dotados de significatividad dentro del mundo, estoy anclado todavía en un concepto existenciario de ciencia. Dentro de ese ámbito se constituye el esquema «si... entonces»: si hemos de hacer esto, necesitamos tales medios. El «si... entonces» supone un todo de conformidad.

Supongamos que de pronto decimos: «El cristal es muy diáfano». En este enunciado atribuimos una cualidad al cristal, y con ello lo consideramos como mero cuerpo. Nos distanciamos del manejo y consideramos el objeto como algo que está a la vista: de lo que «es a mano» *(zuhanden)* hemos pasado a lo que «está a la vista» *(vorhanden)*. Al atribuir la cualidad de diáfano, pasa desapercibido el carácter de instrumento y a la vez dejamos de considerar su puesto en el todo de conformidad. En vez del «puesto» pasamos a la esfera de las dimensiones espaciales y temporales. Un caso típico es el nacimiento de la física matemática. Este proyecto concibe de antemano la naturaleza como una materia siempre dada, y traza el horizonte para las determinaciones cuantitativas de las diversas dimensiones:

movimiento, fuerza, lugar y tiempo. También en la matemática es primordial el a priori. A ese esbozo previo, que determina los conceptos fundamentales, los métodos, la verdad y falsedad, la forma de prueba y fundamentación, etcétera, Heidegger le da el nombre de *tematización*. La tematización objetivante de la ciencia entiende el conocimiento como una determinada forma de presencia. Esta manera de presentar se caracteriza por el hecho de que ofrece solamente lo que está a la vista, a diferencia del cuidado circunspecto, que presenta las cosas en su ser de conformidad, como útiles. En definitiva, la tematización presupone el ser-en-el-mundo y el existenciario de la verdad (el ser-ahí como desocultador).

Desde tiempos inmemoriales el espacio y el tiempo han sido los indispensables medios categoriales (o intuitivos) para entender la física, la astronomía e incluso la naturaleza en general. Kant, por ejemplo, los entiende como intuiciones a priori de la sensibilidad, por las que se crean dos receptáculos para todos los cuerpos y los movimientos. En el caso de Kant hay una intuición objetivante del espacio y del tiempo, por más que la reflexión los despoje de existencia objetiva, o sea, en esas intuiciones veo los objetos como si existieran, pero luego la reflexión me muestra que se trata tan solo de intuiciones a priori.

Heidegger trata este problema en relación con la tematización, es decir, con la constitución del mundo de la ciencia. En ese contexto plantea la cuestión de la *trascendencia del mundo*, o sea, el problema de cómo se constituye la plataforma pluridimensional que articula nuestra visión del mundo y que está presente en la objetivación científica. Según el enfoque heideggeriano, la objetivación científica presupone ya la trascendencia, que, por otra parte, no puede menos de estar presente en el manejo cotidiano de los útiles. Pero ¿cómo se constituye la trascendencia? ¿Cómo veo ahí enfrente los todos de conformidad? Heidegger responde mediante el concepto de «esquema horizontal de la temporalidad». Si el ser del ser-ahí es la temporalidad, ésta no puede menos de estar presente en las dimensiones fundamentales del mundo, pues el ser-ahí es ser-en-el-mundo. Los modos de la temporalidad son *éxtasis* o *arrobamientos*. En cuanto tales tienen un «hacia dónde». Este «hacia dónde» es el esquema horizontal. El horizonte extático es distinto en cada éxtasis. La totalidad de los éxtasis (pasado, presente, futuro) constituye el esquema horizontal. Allí nos cuidamos de las cosas en el presente, proyectamos posibilidades en el futuro y nos situamos

en un «sido» que está ya abierto. El mundo está ahí como trascendente por el «fuera de sí de los éxtasis». En consecuencia, si no existiera ningún Dasein, tampoco existiría ningún mundo. En el mundo abierto extáticamente por el Dasein es posible el encuentro con entes dentro de él. A pesar del malabarismo conceptual desarrollado en *Ser y tiempo*, asoma de nuevo el problema de la subjetividad del mundo. Heidegger intenta deshacerse de él matizando que el problema de la trascendencia no es cómo un sujeto llega a un objeto, sino que la pregunta ha de formularse así:

> ¿Qué posibilita ontológicamente que pueda encontrar entes dentro del mundo y objetivarlos como encontrados?[84]

Su respuesta es: la trascendencia del mundo fundada en forma extático-horizontal.

¿Cómo concibe Heidegger el *espacio*? ¿Qué relación guarda éste con el tiempo? También la espacialidad del ser-ahí se funda en la temporalidad, aunque sea un existenciario específico. El Dasein se hace espacial por la «dirección» y el «desalejamiento». La espacialización del Dasein incluye el descubrimiento de un paraje, o sea, del sitio al que pertenece el instrumento localizable. Este sitio de pertenencia guarda relación con la conformidad. Y la conformidad solo es posible dentro de un mundo descubierto, dentro del esquema horizontal. En el descubrir orientador hay un extático estar a la expectativa del posible hacia aquí y hacia allí. Se da en ello un anticipar y un retener; por otra parte, dentro del paraje se produce el acercar (presentar) lo a la mano y a la vista. Hablamos de cerca y lejos, de acercar y alejar, e indicamos dónde está algo. ¿Cómo surge el espacio homogéneo que medimos cuantitativamente? Surge porque en el presentar por el que acercamos algo «desde allí», el presentar olvida el allí y se pierde en sí mismo.[85] Así surge la apariencia de que se da una cosa que está aquí, pero también en un espacio en general, en un espacio siempre igual del puro presentar. Solo es posible pasar al espacio desde la base extática de la temporalidad horizontal. El espacio solo puede descubrirse dentro de un mundo y, por tanto, no puede decirse que el mundo esté en el espacio. Más bien, éste se explica por la temporalidad extática. El espacio está relacionado con un modo de temporalidad que se pierde en el presentar.

d) El tiempo vulgar

Vamos a tratar brevemente en este contexto el problema del nacimiento del *tiempo vulgar*, del tiempo usado en la existencia cotidiana y en la ciencia, cuando a través de relojes medimos el tiempo a manera de cantidades uniformes de ahoras que se suceden sin fin. Heidegger habla de distintas formas de temporalización de la temporalidad; es decir, según él, una misma temporalidad originaria emite formas diferentes de tiempo. En concreto distingue claramente el «tiempo originario», el «tiempo del cuidado cotidiano» y el «tiempo vulgar». Hemos expuesto lo relativo a la temporalidad originaria. Según Heidegger, en el cuidado cotidiano usamos otro tipo peculiar de temporalidad. Es la que utilizamos cuando usamos expresiones como: «Luego tenemos que pasar cuentas, pero antes tomaremos un café». Eso que indicamos mediante las fórmulas «luego cuando», «entonces cuando» y «ahora ahí», o bien mediante las palabras «antes», «ahora» y «después», equivale para Heidegger a la posibilidad de fechar. En la posibilidad de fechar se refleja la condición extática (originaria) de la temporalidad, pues si digo «luego cuando nos veamos» sin duda se produce una «tensión hacia» (anticipativa del futuro). Y a la vez hay una cierta sucesión. Sin embargo, en el cuidado cotidiano el hombre no entiende lo temporal como una recta continua, sino que hay allí agujeros, por ejemplo, cuando no sabemos recomponer lo que hemos hecho en un día. Lo cual significa que nos perdemos en lo cuidado sin mantener una constancia en la tensión temporal.

Ahora bien, el «hasta entonces» o «entre tanto» pueden llenarse con otros «desde entonces», «hasta entonces», articulando así la duración. Puesto que estamos en el mundo con los demás, damos un carácter público al tiempo y lo hacemos accesible para todos (calendario, tiempo astronómico). En expresiones como «luego, cuando el sol se ponga» tenemos una manera de referirnos al tiempo público. Esa expresión es compatible con el tiempo del cuidado, pero puede marcar la transición al tiempo físico (homogéneo). Para Heidegger, el tiempo calculable, a diferencia de la temporalidad, va ligado al hecho de que el hombre existe como arrojado y caído. Porque el Dasein es arrojado a una forma de ser que ya es, hay tiempo público. No obstante, el tiempo astronómico puede estar vinculado todavía al tiempo del

cuidado. Por ejemplo, «a la salida del sol, hay que levantarse»; «cuando la sombra llegue a tal lugar, tenemos que iniciar nuestro trabajo».

Cuando también la noche se habilita para el trabajo, se generaliza el sistema unificante del reloj, que mide el tiempo como una sucesión de ahoras iguales. Se produce un presentar expresado en un decir «ahora». En la medición se expresa el número de veces de presencia en una superficie. El tiempo se vincula a un lugar: el recorrido de la línea en la esfera de un reloj. Cada ahora es un lugar espacial. Sin embargo, la enumeración se realiza desde un retener y anticipar. Y, en general, el espacio se descubre desde el tiempo, no a la inversa. A pesar del tiempo medido uniformemente no desaparece por completo el cuidado: tengo prisa, falta poco para salir, me urge... No obstante, con la uniformación del tiempo medido surge un todo uniforme que se entiende como un horizonte en el que se encuentra el mundo, se entiende como el tiempo del mundo. Ese horizonte extático-horizontal pone la dimensión en la que se hace posible la trascendencia del mundo. Este tiempo es la condición de posibilidad de los entes que aparecen en el mundo. Heidegger no es newtoniano, ni kantiano, pues no entiende el tiempo del mundo ni como un receptáculo dado ni como mera forma de la subjetividad; lo entiende más bien como el horizonte en el que comparece todo ente, de modo que es más real que cualquier ente. Pero, a la vez, el tiempo subyace en la raíz de la mismidad y, en este sentido, es más subjetivo que cualquier subjetividad, es el fondo que la sustenta. El tiempo del mundo es una forma de temporalización de la temporalidad.

El tiempo homogéneo, que medimos por el movimiento de la manecilla del reloj, queda expresado en la definición aristotélica: «El número del movimiento según un antes y un después.» La dimensión extática (el movimiento de la atención «desde... hacia») se mantiene en nuestro silencioso decir: «Primero estaba aquí, se ha desplazado hacia ahí, y sigue desplazándose hacia allá». Pero es indudable que el resultado final, lo contado (la una, las dos, las tres...) pasa a ser el tiempo que manejamos en nuestra existencia cotidiana, y que Heidegger llama el «tiempo vulgar». En este tiempo cada ahora es igual que el otro. Por tanto, ha desaparecido en él la posibilidad de fechar y la significatividad. Queda nivelada en términos heideggerianos la «constitución extático-horizontal». O sea, intuimos un horizonte en el que hay una línea sucesiva de ahoras siempre iguales. En esa línea o serie de ahoras no hay ninguna interrupción y, por otra parte, no se

da ningún principio ni fin, con lo cual el tiempo pasa a ser infinito. No hay duda de que también ese tiempo es una manera de temporalización, la cual va aneja a una forma de existencia. Heidegger relaciona el tiempo vulgar con la caída del ser-ahí, que huye del advenir genuino y se entrega enteramente al cuidado de lo que ve en la esfera de lo a mano y a la vista. Con ello se hace central el «presentar». Y a su vez, en cuanto el ser-ahí se refugia en ese modo de temporalidad precisamente en su huida de la muerte, hace también que la temporalidad impropia huya de la finitud y que surja un tiempo sin fin (infinito). Es cierto que la temporalidad finita no puede encubrirse por completo, pues, por ejemplo, decimos: «el tiempo pasa», y no «el tiempo surge». Pero la tendencia a encubrir la muerte nos induce a comprender el tiempo como un pasar fuera de nosotros.

Temporalidad e historicidad

Con la resolución precursora el Dasein asume en su existencia el fin, y así existe propiamente. Pero la vida del hombre no es un mero llegar al fin. Falta la mirada al otro extremo, al del nacimiento. La realidad temporal del Dasein es la extensión que se da entre nacimiento y muerte. En todo ese trecho el hombre es siempre natal y mortal, y como natal-mortal vive entregado al horizonte del comprender, de la apertura de los todos de conformidad en el que aparecen los útiles. Hoy decimos que el hombre vive entregado a una febril actividad industrial por la que se renuevan constantemente los medios de vida y se transforma el mundo. O sea, tenemos plena conciencia de que los hombres nacen y mueren, e igualmente de que el entorno de cosas que constituyen el marco material de nuestra existencia cambia sin cesar. Decimos repetidamente que todo es histórico y que la historia cambia. Por otra parte, tenemos una ciencia que aborda esos temas, la ciencia histórica. ¿A qué se debe esa manera de ser? ¿Cómo ha de entenderse? Heidegger aborda ese tema desde la concepción alcanzada de la temporalidad. Para él la temporalidad es la estructura básica de la historia y de la historicidad. Porque somos temporales, somos también históricos; y porque somos históricos *tenemos historia*.

El acontecer fundamental de la temporalidad es la fuerza que pone en marcha el curso de la historia, el movimiento histórico. El que mueve el

acontecer histórico es el hombre resuelto a ser propiamente, a existir él mismo y, por tanto, a actuar. El resuelto vuelve su mirada al mundo en el que ya se halla, y así se encuentra con el pasado. En la situación actual estamos inmersos en la tarea de la Unión Europea. Ésta puede entenderse como mero proyecto económico que todavía no existe y vamos a crear de nuevo, o bien como actualización de una manera de ser que nos viene dada con la tradición, que nos han transmitido la cultura grecorromana, la cristiana y la conciencia ilustrada de la libertad. En este caso, obviamente, no se trata solo de un simple proyecto económico, sino de todo un programa de formación y educación. De hecho, hemos tenido en Europa el Renacimiento carolingio, el Renacimiento italiano-europeo y el Neoclasicismo como épocas en las que se ha entendido la vida a manera de un retorno del pasado.

Todo esto cae bajo lo que Heidegger llama «advenir del futuro al pasado para su "reiteración"», para la apropiación de esa posibilidad de vida como una forma de existencia nuestra. Independientemente de que asumamos el pasado con mayor o menor resolución, vivimos «a la europea», es decir, usamos las raíces grecolatinas, seguimos ciertas costumbres cristianas, etcétera. Es decir, se mantiene una determinada forma de ser, aunque no la actualicemos en sus raíces genuinas. Y así nos podemos mantener durante siglos en costumbres anquilosadas. De tanto en tanto se plantea alguna «reforma», que pretende dar nueva vida a las raíces primigenias. Hablamos repetidamente de decadencias y renacimientos. Si miramos a nuestro pasado nos encontramos con una especie de trayectoria, con una especie de extensión temporal (histórica). A este respecto hablamos de campo de la historia, así como de torrente de la historia y de curso histórico. ¿Qué es esa especie de campo o de torrente que se extiende?

> El Dasein —responde Heidegger— no llena a través de fases de sus realidades momentáneas un cauce o un trecho «de la vida», sino que se extiende a *sí mismo,* de tal manera que de antemano constituye su propio ser como extensión. En el ser del Dasein se da ya el «entre» en relación con el nacimiento y la muerte. De ningún modo puede decirse que el Dasein «es» real en un momento del tiempo y además está «rodeado» por el nacimiento y la muerte como no reales.[86]

Mientras el Dasein existe, existe como natal y mortal, lo mismo que como «entre». Y todo eso se da en forma de temporalidad extática de un Dasein que acontece y se extiende.

Pero cuando se trata de transmitir una herencia, como la europea, por ejemplo, ¿basta la resolución del individuo para transmitir o actualizar un pasado histórico? A este respecto Heidegger distingue entre destino individual *(Schicksal)* y destino colectivo *(Geschick)*. La resolución y reiteración son asunto del individuo. Normalmente, la decisión de un solo hombre no basta para cambiar el destino colectivo, a no ser que el comportamiento heroico de uno solo provoque la adhesión de los demás. Pero, por otra parte, puesto que el individuo no arranca al telón negativo de la muerte sus posibilidades de acción, ¿de dónde toma el material para actuar y proyectar su existencia? Lo toma de la manera de ser del «ser-en-el-mundo», dentro de la cual el hombre se encuentra ya con los otros hombres. Cualquier camino de la propia vida asume posibilidades dadas ya y las asume siendo con los otros, por más que no todas las realizaciones de la existencia individual tengan la misma repercusión en lo colectivo. Heidegger dice literalmente:

> Pero si el Dasein en su destino individual existe de manera esencial con los otros por razón de su ser-en-el-mundo, en consecuencia su acontecer es un co-acontecer y está determinado como un destino colectivo (de una comunidad, del pueblo). [...] El destino colectivo no se compone de destinos individuales tomados por separado, lo mismo que el ser con los demás no puede entenderse como una conjunción de varios sujetos aislados.[87]

Ahora bien, en ese destino es posible la actuación «propia»; y ésta, en cuanto tal, brota de la proyección del individuo a la muerte. En el borde de la muerte (que adviene en el precursar), la existencia topa con su finitud. Esta finitud asumida arranca la existencia de la dispersión en los mil asuntos de la cotidianidad y la concentra en la unidad del destino individual. Al volver desde allí hacia la forma de existir fáctica, hacia la herencia recibida, el hombre no se limita a repetirla, a reproducirla sin más, aunque eso es también posible cuando (en el Dasein caído) no se da una resolución propia.

En virtud de la negatividad de la mortal finitud temporalizante, el Dasein que asume su haber sido tiene también la capacidad de revocar lo que encuentra, de negarlo, de dejar atrás lo que no merece reiterarse. Y en esta capacidad de apropiación y revocación (negación), que proviene de asumir la propia negatividad, el propio ser para el fin, radica la historicidad genuina, que a su vez tiene en su base la temporalidad propia. El pasado es pasado por su «ya no», y este «ya no» emana del «ser relativamente al fin». En el fondo aquí radica la tendencia a considerar la historia como pasado. Digamos que la historia brota del futuro como pasado. Entendido éste de manera impropia, está ahí como una especie de depósito, de acumulación de hechos; en cambio, entendido de manera propia, se convierte en el pasar o acontecer genuinos: lo que «ya es» pasa a «ya no ser». Pero ese «ya no» revocante no es meramente destructivo, sino que abre a la vez lo que es capaz de convertirse en una posibilidad real dentro de la situación actual (abierta por la resolución). En consecuencia, la reiteración es la tradición (transmisión) explícita. En ese tener aquí lo que ha venido y se va, se pone de manifiesto la condición extática del ser-ahí como temporalidad. Sin embargo, está todavía por resolver la cuestión relativa al nexo de la historia o de la propia vida. ¿Consta ese nexo de una serie sucesiva de decisiones?

Más bien es la resolución misma la que sostiene la extensión temporal. La constancia no es una suma de instantes,

> sino que éstos brotan de la temporalidad *ya extendida*, de la reiteración por la venida de un futuro que pone en camino el pasado.[88]

La resolución, lejos de ser asunto de un mero instante, es la fidelidad de la existencia a la propia mismidad. En la resolución se da la constancia existencial, que anticipa los instantes emanados de ella. E incluso implica la libertad de renunciar a una decisión de acuerdo con las exigencias de la situación. Lo dicho tiene validez para el plano individual y para el colectivo. La resolución siempre es individual, pero se despliega en el ámbito de la comunidad. Heidegger apenas dice nada acerca de la organización de las decisiones individuales en el ámbito político. No obstante, la existenciaridad heideggeriana contiene abundantes elementos para hacer comprensible que

la libertad no es una propiedad inherente siempre a cada uno, sino una manera posible de comportamiento.

Junto con la resolución existencial del ser-ahí acontece todo el «ser-en-el-mundo»: el conjunto de los todos de conformidad, los útiles producidos con miras a ellos y el ámbito descubierto de la naturaleza. Todo eso crea un entorno de entes a nuestro alrededor, un entorno que acontece junto con el acontecer histórico: cambian los medios de locomoción, las fuentes de riqueza, la dinámica social, los valores que marcan los rangos, etcétera. Para referirse al movimiento histórico de los entes a mano y a la vista dentro del mundo, Heidegger usa la expresión «historia del mundo». Con el propósito de explicar el trasfondo del acontecer de esos entes usa el ejemplo de un anillo. Su entrega no es un mero cambio de lugar, tiene un sentido a partir del mundo respectivo en el que se realiza la entrega.

De lo dicho Heidegger deduce que todas las ciencias son históricas, es decir, se basan en la historicidad del Dasein. Pero esto tiene especial validez para la historia misma. Es un hecho conocido que la historia estudia el pasado de la humanidad. Ahora bien, el tema auténtico no es el pasado sin más, sino el pasado de cara a su posibilidad de existencia propia, de cara a una reiteración. En la reiteración la fuerza de lo posible repercute en la existencia fáctica, o sea, llega a ella en su futuricidad. La historia se transforma a sí misma, y esta transformación implica una interpretación por la que la historia penetra en lo que ella ha sido. Entregarse a la concepción de su propio tiempo no garantiza la historicidad. Heidegger adopta el triple uso de la historia en la segunda consideración intempestiva de Nietzsche *(La utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida):* el *monumental*, el *anticuario* y el *crítico*. La historia monumental proporciona modelos, la historia anticuaria cuida lo que existe desde antiguo, y la historia crítica permite romper el pasado. Pero objeta a Nietzsche que no da razón de esa triplicidad y de su unidad. Para Heidegger, la triplicidad mencionada se funda en la historicidad del Dasein, en el advenir que llega al pasado y descubre allí una posibilidad capaz de transformar el presente, negando su manera de ser actual e inyectando en él las virtualidades contenidas en la posibilidad proveniente del pasado. Heidegger, con un gesto poco usual en él, agradece a Dilthey y al conde Yorck von Wartenburg impulsos fundamentales para su enfoque del problema de la historia.

Tiempo y espíritu: la discusión con Hegel

Es muy esclarecedora la discusión final de Heidegger con la concepción hegeliana del *tiempo*, que aquél introduce para mostrar el paralelismo entre tiempo y espíritu. Según Hegel, la idea en la naturaleza está fuera de sí. Este «fuera de sí» se intuye de manera singular en el espacio, que entendemos como el conjunto de los entes que pueden distinguirse en él. Ahora bien, en cuanto distingo un punto en el espacio, lo sitúo frente a él y así niego el espacio. Pero el espacio así entendido no es aprehendido en su ser. En cuanto lo pensamos en lo que es, negamos la negación. Eso sucede cuando un punto se mueve hacia otro punto, cuando unimos los puntos, o sea, en el movimiento. Y ese movimiento es el tiempo, por cuanto se pone como un «ahora aquí». Hegel define el tiempo como el «devenir intuido», como la intuición del ser, que, en cuanto es, no es, y, en cuanto no es, es, o sea, según él, el ser pasa a la nada y la nada pasa al ser. Por otra parte, la esencia del *espíritu* es el concepto, que es el pensamiento que se comprende a sí mismo, que comprende lo otro de sí en unidad consigo. En ese sentido, también la esencia del espíritu es la negación de la negación. El espíritu, según su naturaleza, cae en el tiempo como inmediata negación de la negación. El espíritu es intuido bajo una forma vacía en el tiempo. Cuando en un nuevo estadio aprehende el concepto puro, borra el tiempo. Espíritu y tiempo coinciden en la estructura formal como negación de la negación. Pero la verdad del tiempo es el espíritu (el tiempo comprendido).

Si Heidegger recurre a la concepción de Hegel, sin duda lo hace porque descubre en él una *fuerte aproximación entre tiempo y espíritu*. Pretende marcar la diferencia concediendo al tiempo la primacía sobre el espíritu, tal como se pone de manifiesto en la formulación de la siguiente pregunta:

> La constitución esencial del espíritu *como* negación de la negación, ¿es posible de otra manera que no sea sobre la base de la temporalidad originaria?[89]

La pregunta sugiere que el fuera de sí de los éxtasis temporales es el origen de la dialéctica y del concepto hegeliano de espíritu.

La meta de *Ser y tiempo*

A través del desarrollo de *Ser y tiempo*, Heidegger se ha ejercitado con maestría en la aplicación del método fenomenológico. Partiendo de lo que es más inmediato para nosotros, la manera de ser de la cotidianidad, ha desenmascarado desfiguraciones y ha penetrado en lo originariamente manifiesto, la temporalidad descubierta en el precursar resuelto. A partir de la temporalidad explícitamente elaborada, Heidegger recorre otra vez los existenciarios analizados para mostrar que el «ser-en-el-mundo» en general debe entenderse como una comprensión interpretativa del tiempo. Con todo ello queda legitimada la tesis final de que la temporalidad es el ser del Dasein, es decir, el horizonte último de apertura del mundo. No obstante, al final de la obra (§ 83) el autor señala que el trecho recorrido es solamente un estadio en el camino hacia la meta última: la elaboración de la *pregunta del ser en general*. Pero el horizonte de ser que hemos alcanzado no es otro que el de la temporalidad, que constituye el horizonte trascendental y el ser del Dasein. Más allá de esto, ¿tiene algo que ver con el ser mismo?

Algunos han querido ver en *Ser y tiempo* una modalidad de filosofía trascendental.[90] Se llama «trascendental» el pensamiento que establece como fundamento de nuestro mundo determinadas acciones del sujeto humano, por ejemplo, las intuiciones de espacio y tiempo. En la concepción trascendental, los términos «sujeto» y «conciencia» son básicos en la fundamentación del conocimiento. En *Ser y tiempo* Heidegger llega al resultado de que la temporalidad es la base y el horizonte último para la constitución del mundo. De hecho, tal como aparece en el § 8 de la obra, el título de la primera parte es:

> La interpretación del Dasein de cara a la temporalidad y la explicación del tiempo como el horizonte trascendental de la pregunta por el ser.

Por tanto, el tiempo se presenta como el horizonte trascendental desde donde se constituye el mundo.

Pero la temporalidad a la que hemos llegado ¿es el tiempo humano o algo más? A veces parece como si el horizonte último del hombre se cerrara con la temporalidad. No obstante, en ningún momento invalida Heidegger el propósito de una ontología general y su afirmación de que el hombre es apertura del ser sin más.[91] De hecho, la reflexión posterior a *Ser y tiempo* reanudará el contenido de esa afirmación. Ahora bien, en la obra escrita la reflexión explícita no va más allá del ser del Dasein, no aborda la cuestión de la relación entre la temporalidad del Dasein y el ser en general. Y después de *Ser y tiempo* durante un periodo Heidegger insistirá en la trascendencia creada por la temporalidad como forma de recepción del ser. La fusión explícita de este horizonte con el ser se producirá por el desarrollo explícito del «viraje». En la *Carta sobre el humanismo* (1946), Heidegger reconoce que en *Ser y tiempo* insistía excesivamente en el «proponerse» y «proyectarse», en los rasgos de un ente que se hace cuestión de su propio ser.

Un trascendentalismo estricto no se da en Heidegger porque él rechaza explícitamente que la subjetividad sea constitutiva del mundo. Más bien, para él, ésta solo se desarrolla como un aspecto del mundo abierto en toda su complejidad. Precede al conocimiento del sujeto humano una iluminación (apertura) que se da en forma de «ser-en-el-mundo». La subjetividad está inserta en esa totalidad previa. A primera vista, los términos «propia» e «impropiamente» sugieren una actividad subjetiva. Pero ambos se refieren al «ser-en-el-mundo» en su totalidad y su raíz última, arraigada precisamente en la angustia, en el ser para la muerte y la temporalidad. También los éxtasis del tiempo podrían sugerir que éstos provienen de un sujeto. Pero Heidegger afirma explícitamente que la subjetividad ha de explicarse desde la temporalidad. ¿Qué diremos de la afirmación de que la existencia es en cada caso la mía?[92] La existencia apunta precisamente al modo más radical de «ser-en-el-mundo», a la instauración de la posibilidad en sentido estricto y, así entendida, acontece en instantes singulares e irrepetibles, que coinciden con el «ser propiamente», el cual a su vez es el envés del acontecer del ser. Por tanto, si bien es cierto que la forma de expresión a veces desorienta, sin embargo, el enfoque de Heidegger en *Ser y tiempo* no es trascendental en sentido estricto. Más bien, Heidegger tiende a desmontar lo trascendental como intento de fundamentación del mundo, pues por su insistencia en la finitud,

en el hecho de que la existencia es una constante llamada a la posibilidad y al fondo enigmático del no-ser, nos presenta la acción constitutiva del mundo como una falta de fundamento. La temporalidad conduce a la finitud y a la nada. Y de hecho veremos cómo Heidegger volverá a tratar inmediatamente estos temas. A quien ha leído atentamente *Ser y tiempo* le queda pendiente el interrogante de la parte no escrita de la obra y el de una comprensión del ser no marcada por el mundo de los entes que están a la vista. Estas dos cuestiones serán abordadas por orden sucesivo en la década siguiente.

B. LA SEGUNDA ETAPA DE HEIDEGGER

Continuación y desarrollo de *Ser y tiempo*

Mucho se ha escrito sobre un «viraje» *(Kehre)* del pensamiento de Heidegger y sobre el momento en que se produce. Provisoriamente hablamos de una segunda etapa de Heidegger en el sentido de lo que viene después de *Ser y tiempo*. La exposición de los temas siguientes mostrará tanto la continuidad como la novedad en la manera de abordar el problema inicial, que no es otro que el del ser. En cualquier caso, la transición es paulatina y puede verse como un desarrollo de lo conquistado en *Ser y tiempo*. Los primeros escritos después de esta obra desarrollan lo programado en ella. Recordemos el proyecto anunciado al final de la Introducción (§ 8). De los temas anunciados, el texto de la obra ha desarrollado dos secciones de la primera parte: 1) Análisis preparatorio del Dasein; 2) Dasein y temporalidad. Y han quedado pendientes la sección tercera de la primera parte («Tiempo y ser»), por un lado, y toda la segunda parte, por otro. Esta segunda parte había de comprender tres secciones, que se referían respectivamente a Kant, Descartes y Aristóteles. De hecho, después de publicar *Ser y tiempo*, Heidegger procede al estudio de estos autores.

En el fondo, lo que Heidegger hace es sacar las consecuencias de los resultados obtenidos. La obra llegaba a la conclusión de que *el ser del hombre es el tiempo*. A partir de ahí parece lo más natural del mundo proponerse una doble tarea: plantear la cuestión de la relación del tiempo con el ser en general y preguntarse en qué medida los grandes pensadores atisbaron esa relación. Heidegger comienza por esta segunda línea, por el estudio del

tiempo en algunos autores fundamentales; y mientras hace esto, descubre cada vez más claramente que el ser se da como un acontecer de la temporalidad, como un *evento*. Esta conclusión aparece claramente desarrollada en los *Aportes a la filosofía*. Ambas líneas se desarrollaron entre 1927 y 1936 aproximadamente. A partir de esa fecha se ha producido ya un viraje en la filosofía de Heidegger. Pero, indudablemente, se trata de una evolución coherente, de llevar la temporalidad a las últimas consecuencias. Junto con el horizonte del tiempo aflorará pronto en Heidegger el estudio de la verdad como el acontecer de la apertura o de la desocultación, tema que está presente ya en *Ser y tiempo*. Obviamente este acontecer implica temporalidad y, por tanto, es lógico que verdad y tiempo sean estudiados de manera simultánea.

El tiempo en Aristóteles y Kant

Así como al terminar *Ser y tiempo* Heidegger recorre la obra entera y muestra cómo todo el «ser-en-el-mundo» está articulado desde el tiempo, así también, de manera parecida, en varios escritos posteriores recorre diversos momentos fundamentales analizando la forma en que el pensamiento de algunos autores emerge desde el fondo de la temporalidad. La primera obra en la que Heidegger emprende este camino es *Los problemas fundamentales de la fenomenología.*[93] En ella aparece un comentario del tiempo en Aristóteles y de la tesis de Kant sobre el ser. En la definición del tiempo que ofrece Aristóteles, Heidegger resalta que la percepción del movimiento se produce dentro del horizonte del tiempo, lo cual significa que las relaciones espaciales y nuestra orientación en ellas no serían posibles sin el horizonte previo del tiempo. Puesto que Aristóteles está centrado radicalmente en el movimiento, decir que éste presupone el tiempo equivale a la afirmación de que todo el universo movido está en el tiempo. Y de hecho esto concuerda con aquella tradición mítica, heredada por Aristóteles, según la cual todas las cosas están en el cielo.

En las lecciones mencionadas, reviste especial interés el comentario de la tesis de Kant así formulada:

> El ser no es ningún predicado real [...] es solamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas.[94]

Heidegger aborda la cuestión de la posición del ser. Interpreta que ésta se relaciona con la percepción en general. Las categorías modales (existencia, posibilidad y necesidad) son una determinación de la relación del objeto con la facultad cognoscitiva. Lo específico de la *posición absoluta* (existencia) está en que ella se descubre como percepción. La realidad añade al concepto la percepción, o sea, la posición de la cosa como «presente». Para esclarecerla, Heidegger se apropia la terminología husserliana y la explica como una modalidad de conducta intencional. A su vez, pone la intencionalidad en relación con lo que en *Ser y tiempo* se llamaba trascendencia. Equipara intencionalidad y trascendencia, pero advierte que éstas no se añaden al sujeto, sino que lo constituyen por primera vez. Puesto que la percepción es una conducta intencional, no ha de entenderse desde lo existente como tal, sino desde aquello que funda la peculiaridad intencional. Se requiere una comprensión de lo que es percibir previamente a la percepción.

Para Heidegger, toda la problemática del innatismo o del apriorismo se reduce a la tesis de que la comprensión del ser o de la existencia precede a la del ente. Si enlazamos con *Ser y tiempo*, esto equivale a decir que la temporalidad y su comprensión es la condición de posibilidad de toda percepción de lo existente. En paralelismo con la distinción entre existencial y existenciario en *Ser y tiempo*, Heidegger introduce a este respecto la distinción entre la *Zeitlichkeit* (temporalidad) y la *Temporalität* (lo temporario). Lo temporario es la temporalidad en cuanto se hace temática como condición de la comprensión del ser. La percepción, o sea, la captación de que algo existe en este momento, se funda en la condición extática de la temporalidad; es un modo señalado de ésta, es un modo del presentar. Percibir equivale a decir que algo se da ahora. En consecuencia, «ser» (existir) es una conducta intencional de tipo específico, es un presentar, es el éxtasis de la presencia en la unidad de la temporalidad. «Ser» equivale a presencia, a «ser ahora». Heidegger reconoce que Kant no llegó a explicitar esta identificación entre el ser y la modalidad temporal de la presencia, pero insiste en que entendió el asunto en esa dirección. A su juicio, no terminó de perfilar su instrumentario conceptual. Por otra parte,

Heidegger sitúa decididamente la temporalidad en la base de la trascendencia y de la intencionalidad, de modo que el orden de prioridad es: *temporalidad, trascendencia, intencionalidad*.[95] Gracias al tiempo nos proyectamos más allá de todo ente concreto y de nosotros mismos como ente concreto. Por ejemplo, si pregunto: ¿cómo podría cambiar de vida?, abro un horizonte de una nueva manera de ser y voy más allá de lo que soy. En este ejemplo, en cuanto proyectamos que sea lo que todavía no es, ponemos en juego el tiempo, pues nos remontamos sobre lo que ya es, trascendemos y, por el hecho de dirigir la mirada a una posible novedad, ponemos en juego la trascendencia. La trascendencia, basada en la temporalidad, funda a su vez la «diferencia ontológica», la diferencia entre el ser, que es la temporalidad, y las cosas que surgen en ella. Y así, gracias a la trascendencia, es posible comportarse consigo mismo, con las cosas a mano y las cosas a la vista. Todo eso es comprendido en su ser gracias a la comprensión previa de la temporalidad. Existir significa realizar la diferencia ontológica. Y, gracias a esa diferencia, el alma del hombre se distingue del alma del animal. En consecuencia, la ontología estricta recibe el nombre de *ciencia temporal*. La comprensión del tiempo posibilita una objetivación del ser y lo hace comprensible, hasta tal punto que todas las proposiciones de la ontología son proposiciones temporales. Y su verdad es también *veritas temporalis*. Las ciencias positivas se construyen en un terreno preontológico, que está desvelado ya de algún modo, pero no son ontología en sentido estricto.

En relación con Kant, Heidegger sostiene que su trascendental es prioritario respecto del kantiano, pues el a priori se explica desde la temporalidad. En efecto, dice, a priori significa «anterior», lo «más temprano». El a priori consiste en que todo comportamiento con el ente entiende previamente el ser (la temporalidad).[96] Puesto que lo primero (lo primordial) cae en el olvido, su tematización tiene el carácter de un recordar (de una *anamnesis* platónica).

Inmediatamente después de *Ser y tiempo*, Heidegger dedicó dos semestres monográficos a Kant. De esos materiales escolares provienen dos obras importantes: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura), procedente del semestre de invierno de 1927-1928, y *Kant und das Problem*

der Metaphysik [Kant y el problema de la metafísica], del semestre de verano de ese mismo curso. El tema de las obras coincide esencialmente.

La interpretación de Kant que hace Heidegger tiende a mostrar que en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* aquél concedió una posición central a la imaginación y al tiempo, de manera que la orientación fundamental conducía a resultados parecidos a los de *Ser y tiempo*. Sin embargo, Heidegger cree que en la primera edición Kant no llegó a desarrollar por completo sus propias premisas, y que, en la segunda edición, en parte se volvió atrás del camino emprendido. La estrategia argumental de Heidegger consiste en mostrar que en todos los momentos esenciales del armazón del edificio kantiano (la intuición, las síntesis, los esquemas, la imaginación) está presente ya el tiempo, de manera que éste es siempre el ser básico, que, en cuanto comprendido de algún modo, permite constituir los entes del mundo. La estrategia última en la interpretación de la obra de Kant consiste en afirmar que la imaginación es la fuente común de la intuición y del entendimiento, y que ella misma es el tiempo. Por ejemplo, la imaginación es la facultad de las síntesis, y el hecho de que las síntesis kantianas sean tres (aprehensión, reproducción y reconocimiento) permite suponer que el origen de la triplicidad es precisamente el tiempo.

La realidad de la nada

En la estructura de *Ser y tiempo*, desde el concepto de existencia hasta la temporalidad, no puede pasar desapercibida la primacía de la negatividad: el ser para la muerte, la interpretación de la llamada de la conciencia, la voz de la nada en la angustia, el advenir del futuro como un «todavía no» que le llega al «ya no». En la obra está presente por doquier una negatividad activa, que, sin embargo, no es abordada directamente en sí misma, sino prioritariamente como un existenciario.

El dinamismo real de la nada y la negatividad es abordado de manera explícita en dos escritos posteriores: *¿Qué es metafísica?*, y las lecciones sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*.[97] El texto original de *¿Qué es metafísica?* fue pronunciado en 1929. Heidegger le añadió un epílogo, publicado en 1943, y un prólogo, aparecido en 1949. En

el texto de 1929, el autor se dirige a una comunidad de investigadores, profesores y estudiantes, cuya vida está caracterizada por la ciencia. En cada ciencia, dice, nos comportamos con el ente mismo. También en el ámbito extracientífico nos comportamos con el ente. Pero la ciencia se distingue por la forma enfática en que concede la última palabra a la cosa misma. Por la ciencia el hombre irrumpe en el todo del ente, ayudándole a mostrarse en lo que es. Heidegger introduce el tema de la nada mediante la afirmación de que la investigación científica busca el ente, lo que es y «nada más». ¿Qué científico usa esa fórmula? Explícitamente apenas hay nadie que la use. No obstante, es indudable que el científico pretende delimitar su ámbito de saber firme, en el que las cosas se muestran en su verdadera realidad, frente a otros ámbitos que son desechados porque se alejan de las cosas tal como son. Es decir, cada ciencia deslinda lo que es científico y lo que *no* lo es o no tiene nada de científico. Maneja de alguna manera la negación, aunque no puede decirse que maneje directamente el concepto de nada. Pero Heidegger, que ha elaborado ya su tema, se apresura a mostrar que, en la delimitación de la ciencia frente a lo que no lo es, está implícito el concepto de la «nada».

¿De qué manera roza la ciencia el concepto de la nada? Sin duda en la pasión con que deslinda en su campo lo que es y lo que no es. El saber científico es tajante en afirmar que su campo se ciñe a lo que es, de ninguna manera a lo que no es. Por tanto, Heidegger tiene una base para decir que la ciencia se preocupa del ente y de «nada» más. Lo otro del ente (el no-ente) no interesa a la ciencia. Ahora bien, ésta menciona lo que no le interesa, lo otro del ente. «La ciencia no quiere saber nada de la nada.»[98] ¿Cómo es que la ciencia se ve forzada a mencionar aquella negatividad de la que no quiere saber nada? ¿Qué es esta negatividad y esta nada? Heidegger quiere entender aquello de lo que la ciencia se desentiende, pero que menciona; y esgrime en concreto la *negación* y la *nada*. La ciencia hace un uso explícito de la negación, concretamente en el «principio de no contradicción». Pero no quiere ir más lejos y plantearse el tema de la «nada». Ante ese hecho, Heidegger se pregunta: ¿qué es lo primario? ¿Es la negación lo primario y de ella se deriva la nada o, por el contrario, lo primario es la nada y de ella se deriva la negación? Como filósofo que dirige sus preguntas a la ciencia y la

cuestiona, opta por la prioridad de la nada frente a la mera negación lógica, en cuanto acción del entendimiento. ¿Cómo puede legitimar su opción?

No basta el mero hecho de que cotidianamente usemos el término «nada», o que en alguna ocasión lo utilice la ciencia. En todo caso, puesto que la palabra «nada» está en curso, parece obvio indagar en qué sentido la usamos. Heidegger ofrece una primera definición: «La nada es la negación pura y simple de la omnitud del ente».[99] O sea, es lo otro del ente, su negación, es aquello que la ciencia no quiere tratar. Nos encontramos aquí ante dos dimensiones: la *totalidad del ente* y la *nada*. ¿Cómo experimentamos cada una de ellas? Heidegger declara la imposibilidad de captar la totalidad del ente, pero afirma el hecho de que nos encontramos en medio del ente descubierto en conjunto. Este conjunto del ente se nos muestra en el «aburrimiento». En el aburrimiento profundo, distinto del que experimentamos cuando nos aburre algo concreto, por ejemplo, un espectáculo, o un libro, todas las cosas, todos los hombres y uno mismo nos juntamos en una indiferencia sorprendente. Y en este aburrimiento se revela el ente en conjunto, en medio del cual nos encontramos. Sin embargo, la revelación del ente en conjunto no nos conduce ante la nada.

Hay, en cambio, una afección que nos muestra la nada. Esta afección (temple) es la angustia. En la angustia, a diferencia del miedo, que se refiere a algo determinado, no estamos ante algo concreto, sino ante la imposibilidad esencial de toda determinación. En la angustia nos sentimos inhóspitos, sin que podamos decir qué nos resulta inhóspito. Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en un estado de indiferencia. Todas las cosas se nos escurren. Y este escurrirse nos oprime. No nos queda ningún soporte. Ese «ningún» se precipita sobre nosotros. Y así, en la carencia de soporte por lo que llega sobre nosotros, se nos revela la nada. Cuando ha pasado la angustia,

> en la luminosa visión que emana del recuerdo vivo nos vemos forzados a declarar: aquello de que y aquello por [...] lo que nos hemos angustiado era, realmente, nada. En efecto, la nada misma, en cuanto tal, estaba allí.[100]

Heidegger concede a la angustia y a otras afecciones un carácter revelador. En ella se revela un escurrirse de todo y una fluctuación en la que no

podemos agarrarnos a nada. Por tanto, se abre allí una dimensión diferente por completo del ente. De acuerdo con la definición de nada que ha dado, en la angustia se nos presenta un estado en el que es negada la totalidad del ente.

En la angustia se revela la nada, pero no como un ente, no como un objeto. La angustia no capta la nada de una forma determinada y, sin embargo, la revela. ¿Cómo ha de entenderse esto? La nada, dice Heidegger, no se muestra separada del ente en conjunto. Más bien, en la angustia nos sale al encuentro en unión con el ente en conjunto. La nada no aniquila el ente, para quedarse sola. Más bien, la nada se anuncia juntamente en el ente como un escurrirse la totalidad de lo que es. La nada en cuanto tal no es una aniquilación ni una negación. La acción de la nada, que solo puede descubrirse como un «nadear», consiste en crear el ámbito de la trascendencia frente al ente en su totalidad. ¿Cómo crea ese ámbito? El nadear de la nada revela el ente en su plena extrañeza como lo completamente otro frente a la nada. En este sentido crea la apertura del ente. La patencia original de la nada hace que el hombre pueda dirigirse al ente. En consecuencia, «existir (ex-sistir) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada».[101] Manteniéndose en la nada el ser-ahí está ya más allá del ente en su totalidad. En esto consiste la trascendencia. Por mantenerse dentro de la nada, el ser-ahí puede comportarse con el ente y consigo mismo. Sin la patencia originaria de la nada no habría ningún ser sí mismo y ninguna libertad.

La nada en *¿Qué es metafísica?* explicita la negatividad inherente a la existencia en *Ser y tiempo*. Pero ahora ese fondo pasa a ser la nada misma como lo que da el ser al hombre. El ser para la muerte y la temporalidad se concentran en el foco de la nada. «La existencia se encuentra sacudida por el anonadar de la nada.»[102] De la acción de la nada surge la negación. Ésta es solamente una forma de nadear. Sin embargo, la frecuencia de la negación es un indicio de nuestra profunda radicación en la nada. En general la angustia, reveladora de la nada, está contenida o reprimida, pero se halla siempre a punto de saltar.

La trascendencia de la nada frente al ente tiene un claro cariz metafísico, pues desde la Antigüedad se entiende por metafísica lo que va más allá del ente (físico). En este sentido, la pregunta por la nada es una cuestión

metafísica, pues va más allá del ente en su totalidad. Frente a las palabras del Génesis, donde leemos que Dios creó el mundo de la nada y el ser propiamente dicho (Dios) es contrapuesto a la nada, la investigación de Heidegger conduce a que la nada no es un enfrente indeterminado para el ente, sino que pertenece al ser del ente. Por eso concuerda con Hegel en que *el ser y la nada son lo mismo*, pero no porque coincidan en su indeterminación e inmediatez, sino porque

> el *ser* es, por esencia, *finito,* y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada.[103]

Puede parecer paradójico que el hombre trascienda hacia la nada y a la vez sea la nada la que abre la trascendencia hacia el ente. El Dasein es un ente que implica ser e implica nada. Si, según decíamos al hablar de *Ser y tiempo*, el Dasein se comporta con su propio ser, obviamente tiene que comportarse con la nada. En consecuencia, tenemos en el Dasein un ente que como nada (como ser) es trascendente frente al ente, y como ente se comporta con la nada. Ésta es la peculiaridad del Dasein, esa referencia recíproca entre ente y nada. En ello está la raíz de su reflexividad y de su ser sí mismo. Desde la concepción heideggeriana, el antiguo principio *ex nihilo nihil fit* se convierte en el *ex nihilo omne ens qua ens fit*.

El científico quiere desentenderse de la nada. Pero Heidegger ha mostrado que la obra del científico solo es posible si él se mantiene en la nada:

> La existencia científica *solo es posible* si, de antemano, se encuentra sumergida en la nada.[104]

En general, solo si nos oprime la extrañeza del ente, puede éste provocar la pregunta: ¿por qué? Únicamente desde el porqué podemos buscar razones y fundar. En cuanto el ser-ahí por esencia va más allá del ente, podemos decir que la metafísica pertenece a «la naturaleza del hombre». La metafísica es el acontecer fundamental en el Dasein. Entre los aspectos básicos de la metafísica está el generar espacio para el ente en conjunto, y el soltarse hacia la nada, lo cual implica desprenderse de los ídolos a los que cada uno acostumbra a confiarse. Con ello se vuelve constantemente a la pregunta

fundamental de la metafísica: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada?

El preguntar de Heidegger no acaba con el texto original de *¿Qué es metafísica?* En adelante seguirá construyendo a partir de una certeza lograda allí: en la experiencia de la angustia se nos da una revelación del ser (de la nada) como distinto de todo ente. Desde esa base de la propia experiencia se hace necesario pensar el ser mismo.

Heidegger aborda otra afección, la del «aburrimiento», en las lecciones sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Bajo cualquiera de las tres formas de aburrimiento que Heidegger analiza está de por medio el tiempo. Por ejemplo, nos aburrimos en la estación porque el tren tarda en llegar; se nos plantea entonces el problema de cómo llenar el tiempo. En este contexto Heidegger da la siguiente definición:

> Aburrirse es una especial afección paralizadora del curso del tiempo y del tiempo en general; esa afección en cierto modo nos oprime.[105]

Digamos que experimentamos un tiempo vacío sin hacerlo nuestro en un proyecto. Heidegger menciona una segunda situación. A veces aceptamos una invitación con el propósito de distraernos; en alguna de esas invitaciones al volver a casa nos damos cuenta de que en el fondo nos hemos aburrido. En esa situación aburre un no sé qué indeterminado que viene de dentro. Este aburrimiento es para Heidegger más profundo que el anterior. Posiblemente nos damos cuenta de que nos hemos aburrido cuando, al volver, conectamos con una tarea pendiente que teníamos entre manos y llenaba nuestro tiempo; al dejar atrás nuestro proyecto, nuestra propia mismidad, se ha producido un vacío en nosotros. Finalmente, pone el ejemplo de una persona que se encuentra sola en una ciudad el domingo por la tarde. En tal situación puede producirse un aburrimiento que no se debe a nada determinado y en el que nada nos dice nada y todo nos deja en la indiferencia. Heidegger considera típica de ese aburrimiento, el más profundo de todos, la expresión «uno se aburre». Esta modalidad de aburrimiento ni procede de algo determinado ni se produce con ocasión de algo. La indiferencia experimentada en tal aburrimiento no brota de una u otra cosa; más bien, de golpe todo se ve envuelto en ella. En esta angustia

nos vemos situados ante el ente en conjunto. El Dasein se encuentra entregado al ente que se escurre en conjunto. El ente en su totalidad se ha hecho indiferente. En el «uno se aburre» no se da el hacer pasar el tiempo. No miramos para nada al reloj, ni tiene ninguna importancia no tener tiempo o tomarse tiempo. Más bien, es el tiempo mismo el que destierra al Dasein mediante la afección del «uno se aburre». Lo destierra en el sentido de que el Dasein no ve ni busca posibilidades en los entes en medio de los cuales se encuentra. Lo que se rehúsa no es el ente, sino el tiempo, el tiempo mismo que posibilita la apertura de este ente en conjunto. Y solo el tiempo puede romper el anatema del tiempo. ¿De qué manera? Por el hecho de que en el instante de la resolución recuperamos la mirada para la acción en nuestra situación respectiva. En el aburrimiento, en el que se hace largo el trecho del tiempo, desaparece la cúspide de un instante determinado de la acción y de la existencia, cúspide que vuelve a recuperarse en el instante.

La verdad

A partir de 1930, Heidegger sigue desarrollando el concepto de verdad, que aparecía ya en *Ser y tiempo*. En diversos escritos que tienen su origen en cursos de la década de los treinta («De la esencia de la verdad» [1930], «Hölderlin» [1934-1935], «El origen de la obra de arte» [1935], «Aportes a la filosofía» [1936-1938]), encontramos una presencia permanente del tema de la verdad y de su acontecer. La manera de pensar que se desarrolla en ese periodo tiene que ver con lo que se ha llamado el «viraje» o giro *(Kehre)*. En el viraje hay una ruptura en el sentido de que se invierte el punto de partida, que en el primer periodo es el hombre y en el segundo el ser mismo. En las lecciones de lógica del semestre de verano de 1928, Heidegger menciona el viraje como tarea. La diferencia entre el primer enfoque y el posterior está en que la obra *Ser y tiempo* se halla muy centrada en el ser del hombre, como lugar de acceso al ser, mientras que la nueva fase quiere partir *del ser mismo*, que tiene la iniciativa frente al hombre. De acuerdo con ello, Heidegger hablará de un *evento* y un *destino* del ser, mientras que atribuirá al hombre un comportamiento receptivo. Por ejemplo, el cuidar de las cosas propias pasará a ser una custodia del ser. En relación con el problema de la técnica,

introduce la distinción entre provocar la naturaleza y dejar que ella se muestre.

La reflexión sobre el concepto de viraje se difundió entre los lectores a raíz de la publicación de la *Carta sobre el humanismo* (1946), en la que el autor pretende superar el humanismo en virtud de la primacía que se le otorga al hombre por pertenecer al ser. Entre 1930 y 1936, podría hablarse de una época de transición. En ella el tema de la verdad apunta hacia un acontecer que viene de fuera del hombre, pero todavía aparece la actividad de éste como condicionante de tal acontecer. Finalmente, en los *Aportes a la filosofía* (1936-1938) Heidegger habla enfáticamente de «verdad del ser» y de «ser de la verdad», y entiende la actividad del hombre como manifestación de dicha verdad. En ese momento ciertamente se ha producido ya el viraje, pero hay escritos anteriores donde éste se anuncia.

En el contexto de sus estudios sobre Platón, Heidegger desarrolla el concepto de verdad. En 1930 pronuncia la conferencia titulada «De la esencia de la verdad» y en el semestre de invierno de 1931-1932 centra sus lecciones en «La doctrina de Platón acerca de la verdad».[106] Anteriormente había desarrollado el tema «De la esencia del fundamento» (1928),[107] relacionado también con el problema de la verdad.

En «De la esencia de la verdad», Heidegger analiza el concepto de verdad que se ha mantenido a lo largo de la tradición occidental: el concepto de verdad como *adecuación* (concordancia) entre el entendimiento y la cosa. Esta verdad se da en la proposición o en el juicio, por ejemplo, si digo: «hay un cisne blanco en el estanque», la proposición se muestra como verdadera en cuanto veo un cisne blanco en el estanque. La idea de la adecuación se hace más compleja cuando nos referimos a verdades ideales que no son accesibles al sentido externo: leyes, relaciones numéricas, definiciones esenciales. También entonces hay que defender una concordancia entre la forma mental y la cosa. Y en relación con el pensamiento en general, ¿qué descubrimos cuando pensando llegamos a la afirmación de algo? Heidegger no rechaza sin más ese concepto de verdad, rechaza simplemente que tal concepto sea el originario. Y, por tanto, defiende que hay una dimensión de la verdad previa a la adecuación. ¿Qué dimensión es ésta? Es la dimensión de la *apertura* o de la *desocultación*. Antes de que nos hagamos representaciones de las cosas, tiene que estar patente para nosotros de

manera inmediata el correspondiente ámbito del ente. Heidegger pone el ejemplo de un árbol floreciente en primavera. Éste tiene que estar ante nuestra mirada para que hagamos enunciados sobre él: es alto, es grueso, está cubierto de flor, está rodeado de pradera, etcétera. Tiene que haber ya un espacio (ámbito) abierto en el cual sea posible establecer referencias y relaciones. Eso que está abierto de manera originaria, inmediata, nos da un horizonte de sentido y nos permite el comportamiento con las cosas. La verdad como adecuación presupone un ámbito ya manifiesto; y dentro de él pueden establecerse los aspectos puestos en relación, con inclusión de la relación de concordancia. Hannah Arendt escribe acerca de la verdad en Heidegger:

> En cuanto la verdad es un suceso, tendrá que ser el origen (no el fin) del pensamiento. [...] La verdad, lejos de ser el final y, por tanto, el resultado del pensamiento [...] es su comienzo. Nadie comenzaría ni siquiera a pensar, si no estuviera ya en posesión de una verdad.[108]

Heidegger conecta con lo que ha dicho en «De la esencia del fundamento» sobre la trascendencia y la libertad. Sin duda, la trascendencia es una proyección (éxtasis, ex-sistencia) por la que el hombre sale al encuentro de lo que es, está a la expectativa de su manifestación, de su descubrimiento. Al afirmar ahora que la esencia de la verdad es la *libertad*, sin duda conecta con esa salida hacia el ente. La libertad abre el campo en el que el ente puede tener espacio de juego, y en ese sentido deja que el ente sea. Pero, por otra parte, porque la verdad es libertad, el hombre puede no dejar que el ente sea, con lo cual se produce el *encubrimiento*. Una manera de encubrir consiste en que el hombre aplique al ente su propia medida.

A corta distancia del escrito «De la esencia de la verdad», se sitúan las lecciones de «La doctrina de Platón acerca de la verdad». A diferencia del orden eterno del cosmos en Platón, Heidegger entiende el ser como una realidad temporal y, por tanto, no asume la eternidad de la verdad. Por el contrario, defiende un acontecer de ésta. Cada época desarrolla un proyecto peculiar que marca la forma de manifestarse la verdad. Por ejemplo, la Edad Moderna proyecta de forma específica el ser de la naturaleza. Ésta responde distintamente según el modo de plantearle las preguntas, desoculta en cada

caso aspectos diferentes. Aunque Heidegger se aleja de la idea de un acercamiento progresivo a la verdad, no por eso cae en un relativismo total, pues defiende que, según la manera de preguntar, el ente puede mostrarse como más ente o como menos ente, es decir, puede mostrar sus posibilidades en mayor o menor grado. Por ejemplo, la altura de la poesía o de la filosofía pueden contribuir a que el «ente sea más ente».

Heidegger cree que su concepción de la verdad como apertura y desocultación concuerda con el primitivo contenido griego de la ἀλήθεια *(alétheia).* A su juicio, ese sentido llega hasta Platón, pero en el mito de la caverna hay un proceso de enmascaramiento, para dar entrada a la verdad como adecuación o rectitud. Esta concepción nueva aparecerá luego en Aristóteles. Heidegger, en lugar de asumir el proceso ascensional del cautivo liberado hacia la verdad eterna, se interesa por el hecho mismo de la liberación, que permite un cambio de actitud y una mejor disposición a dejar que el ente se abra y desoculte. Personalmente se apropia el regreso del liberado a la caverna para incitar a los demás a que se liberen, impulso que más tarde llevará a Heidegger a la arena política.

Con el rechazo de las ideas de Platón como lugar originario del ser, empieza a forjarse la *crítica a la metafísica,* que entiende el ser del ente como idea y explica el ente desde Dios, desde su causa primera. A la explicación del ente desde sus causas, Heidegger contrapone un acontecer de la verdad o de la desocultación que no puede deducirse a partir de realidades eternamente existentes. En este sentido puede decirse que el viraje actúa ya en los dos escritos comentados sobre la verdad.

La verdad en el arte

Después de ocupar el cargo de rector de la Universidad de Friburgo y de participar en la política cultural del nacionalsocialismo, Heidegger se repliega en un plano alejado de la política del día. En 1934-1935 imparte su primer curso sobre Hölderlin, considerado entonces en ciertos círculos como el poeta de lo alemán. En el contexto de la reflexión sobre Hölderlin se centra en los poderes de la existencia: poetizar, pensar y política. Heidegger considera a Hölderlin el poeta del poeta, pues en sus poemas expresa la

esencia de la poesía, y en cuanto tal nombra a los dioses y todas las cosas en lo que son, instaura el ser con la palabra, hace patente lo que soporta y erige el ente en totalidad. Todas las artes son poéticas, pero la poesía primordial radica en la palabra. Y de ella dice Heidegger que es el fundamento que soporta la historia, afirmación que ha de entenderse en el sentido de que la poesía es el lenguaje primitivo en el que se instaura el ser. La poesía está situada entre los dioses y el pueblo. Los dioses hablan a través de signos, y los poetas sorprenden estos signos para transmitirlos luego al pueblo. Y, por otra parte, la palabra poética es una interpretación de la «voz del pueblo». Hölderlin, además de poetizar sobre la poesía como fundamento de la historia, reflexiona en torno a un determinado momento histórico, el de los dioses (Heracles, Dionisos, Cristo) que han huido y el del Dios que vendrá. En la elegía «Pan y vino» pregunta: «¿Para qué ser poeta en tiempos de penuria?». Según Heidegger, la penuria se cifra en que se pierde lo sagrado como huella de la divinidad. Es más, la época es indigente no solo porque Dios ha muerto, sino además porque los mortales apenas conocen y saben lo que tienen de mortal, pues son incapaces de desocultar la esencia del dolor, de la muerte y del amor.

Heidegger interpreta a Hölderlin desde la concepción del mundo técnico que entre tanto ha desarrollado. La esencia de la técnica es para él la elaboración que se impone y organiza desde la soberanía absoluta del hombre. En este contexto hunde sus raíces el escrito posterior «La época de la imagen del mundo» (1938), que interpreta la época moderna como un tiempo caracterizado por el representar, es decir, por la producción de una imagen, elaborada desde puntos de vista determinados, que se sitúa frente a nosotros y establece las líneas fundamentales del ente en general. A la lógica del representar objetivo se contrapone la lógica del corazón, el recinto del mundo interior. Los poetas cantan lo santo en época de penuria. Hölderlin resalta que los modernos somos muy expertos en el conocimiento científico, pero hemos perdido la capacidad de captar la naturaleza y las relaciones entre los hombres en toda su plenitud. Ya no vemos la tierra ni oímos el canto de los pájaros. Hemos entrado en la «noche de los dioses». Para Hölderlin, lo divino es la transfiguración de la realidad del hombre y de su relación con la naturaleza. Y Heidegger aplica el concepto de «lo divino» a la relación con el ser, término escrito desde esa época bajo la forma de *Seyn*, usada para indicar dicha relación cuando es captada en forma explícita.

Hölderlin utilizó este mismo término para referirse a la unidad originaria que precede a la división entre ser y pensar. Sin duda Heidegger lo tomó de él.

En esta época aparece el tema de la obra de arte como una forma de acontecer la verdad. El escrito en que Heidegger trata más directamente esa cuestión es «El origen de la obra de arte», texto de 1935. En relación con el templo griego, que es una obra de arte, Heidegger escribe:

> El templo por primera vez construye y congrega simultáneamente en torno suyo la unidad de aquellas vías y relaciones en las cuales el nacimiento y la muerte, la desdicha y la felicidad, la victoria y la ignominia, la perseverancia y la ruina, toman la forma y el curso del destino del ser humano. La poderosa amplitud de estas relaciones patentes es el mundo de este pueblo histórico. Partiendo de tal ámbito, dentro de él se vuelve un pueblo sobre sí mismo para cumplir su destino.[109]

El texto expresa con toda claridad que en la obra de arte se instaura, se desoculta, sale a la luz el mundo, entendido como aquel nexo de relaciones y significaciones que guían la vida de un pueblo. Y esto es un acontecer de la verdad.

Heidegger describe la obra de arte como una lucha entre la tierra y el mundo. Aparecen aquí elementos de Hölderlin que conducirán a la cuaternidad heideggeriana de las regiones del mundo: el *cielo* y la *tierra*, *lo divino* y *lo mortal*,[110] tal como la encontramos, por ejemplo, en «El cielo y la tierra de Hölderlin»[111] y en «Construir, habitar, pensar».[112] Según Heidegger, la tierra está presente en la obra de arte a través de los materiales, que, además de mostrarse, se retraen y rechazan la penetración de la mirada. Ese rasgo se debe a su condición terrestre, pues la tierra se hace patente como ocultante. Los sonidos del lenguaje, con sus diferencias geográficas, provienen de la tierra. La boca, con su actividad fonética, es parte del cuerpo, que pertenece al crecer de la tierra. Para Hölderlin, la lengua es «la flor de la boca», y él entiende la esencia del lenguaje poético como el florecer de la flor de la boca.[113] Si la tierra es la que oculta incluso en su desocultarse, la que rechaza la penetración en su intimidad, el mundo es, según Heidegger,

> la apertura que se abre en los vastos caminos de las decisiones sencillas y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es lo sobresaliente que no impulsa a nada, lo siempre ocultante y que de tal manera salvaguarda. El mundo y la tierra son esencialmente diferentes entre sí y sin embargo nunca están separados. El mundo se funda en la tierra y la tierra irrumpe en el mundo [...]. El mundo intenta, al descansar en la tierra, sublimar a ésta. [...] Pero la tierra, como salvaguarda, tiende siempre a internar y retener en su seno al mundo.[114]

El mundo se funda en la tierra y la tierra irrumpe en el mundo. La relación entre ambos es una lucha en la que cada uno lleva al otro más allá de sí mismo. La obra de arte consiste en realizar esta lucha entre el mundo y la tierra.

A partir de este momento, Heidegger dirige el curso de sus pensamientos a resaltar la relación entre arte y verdad. El arte es un origen. Todo arte, dice, es poner en marcha el advenimiento de la verdad. La esencia del arte es el ponerse en operación la verdad. El arte hace un lugar abierto en medio del ente, gracias al cual éste deja de ser lo mismo que antes. Se produce allí el cambio de la desocultación del ente. El arte poético, en cuanto lenguaje, ocupa un lugar extraordinario entre las artes. Donde no existe el habla, no se da ninguna patencia del ente. La arquitectura y la escultura acontecen dentro de la patencia abierta ya en el lenguaje.

Según Heidegger, hay momentos epocales en los que se instaura el ente en totalidad: Grecia (el ser), Edad Media (el ente creado por Dios), Edad Moderna (el ente transformado en objeto dominable). En cada una de esas ocasiones el arte puso en operación la verdad. Sin embargo, además del arte hay otras maneras de acontecer la verdad, así la fundación de un Estado y la interrogación del pensamiento. En cambio, la ciencia no es un acontecer originario de la verdad, sino que se reduce al cultivo de un terreno ya abierto.

En el contexto de la interpretación de la obra de arte que acabamos de ver se mueve también la primera parte de la obra titulada *Nietzsche*, que se remonta a las clases impartidas entre 1936 y 1940. En la parte que lleva el título «La voluntad de poder como arte», Heidegger comparte con Nietzsche la idea de que el arte puede construir una forma de existencia del hombre.

De esa manera acepta en cierto modo el platonismo invertido de Nietzsche, que ve en el arte la auténtica actividad metafísica. Por el contrario, Heidegger es crítico con la voluntad de poder y el eterno retorno. Valora positivamente el eterno retorno en lo relativo a la estructura temporal, pero ve en él una última pieza metafísica de la tradición occidental, con su vinculación a una presencia permanente. En la segunda parte, Heidegger quiere preparar el otro comienzo a través del estudio de Nietzsche. Y, en ese sentido, el contenido de la segunda parte está relacionado con el de los *Aportes a la filosofía*.

Podría preguntarse si la importancia concedida al arte es nueva, o bien tiene alguna radicación en el primer Heidegger, concretamente en *Ser y tiempo*. Hay un enlace claro a través de los *temples de ánimo*. En dicha obra atribuye la apertura del mundo a los temples de ánimo (la afección), el comprender y el habla. En el § 34, el autor afirma escuetamente que la comunicación de las posibilidades existenciales de los temples de ánimo, es decir, la apertura de la existencia, puede convertirse con toda propiedad en objeto del habla poética. Ésta, lo mismo que el habla en general, abre el mundo y las posibilidades de la existencia. Pero el habla poética constituye una manera peculiar de apertura y de estar en el mundo. ¿En qué consiste su peculiaridad? Según F.-W. von Herrmann[115] consiste en que el habla poética está especialmente expuesta a los temples de ánimo. El poeta está más afectado que los otros por los temples de ánimo y por temples de ánimo que solamente le afectan a él. Junto con ello, el habla poética tiene una manera peculiar de revelar las cosas y la forma en que el hombre está entrelazado con ellas. E incluso el poeta puede entender el mundo y la vida humana en él de manera más originaria que la filosofía, de modo que el pensar puede recibir alas del poetizar.

El tema del habla poética será una constante en Heidegger. En 1950-1954, escribió seis textos publicados luego en *De camino al habla*. Allí entiende el lenguaje poético como «evento del silencio». Este sonar del silencio no es nada humano, pero necesita el hablar de lo mortal. El instante mismo es evento del silencio. El silencio, el callar, es el habla propia que corresponde al acontecer de la desocultación. En el instante, que como mirada del pensamiento es la congregación de los éxtasis de la temporalidad en la

simultaneidad, se experimenta la belleza. El habla propia (auténtica), que corresponde al instante, es el tácito lenguaje divino de lo bello.

Frente a la idea de lenguaje como expresión de un sujeto, Heidegger lo entiende como el ámbito de la apertura del ser. El ser necesita el lenguaje para poder acontecer. Puesto que el lenguaje pertenece al ámbito de apertura, Heidegger puede afirmar que «el habla habla»,[116] es decir, que todo hablar se realiza desde el ámbito del «habla». Este ámbito mantiene la manera originaria de desocultamiento de las cosas. Todo el sentido está ya en el lenguaje. El juego de ocultación y desocultación aparece en el comentario a la poesía de Trakl:

Cuando los copos de nieve caen en la ventana,
en el atardecer suena y suena la campana...

Heidegger dice de esta poesía que produce el encuentro de las cuatro regiones, pues la caída de la nieve pone a los hombres bajo el cielo crepuscular que camina hacia la noche y los sitúa como mortales ante lo divino. En el contexto del comentario a la poesía de Stefan George titulada *La palabra* y publicada en 1919, aparece la afirmación heideggeriana de que «el lenguaje es la casa del ser», expresión que significa que el ser de todo lo que es habita en la palabra. Y el poeta experimenta su profesión en el sentido de una vocación a la palabra como la fuente del ser. Heidegger analiza el lenguaje poético en cuanto lugar de una «experiencia» que nos transforma, a diferencia de la simple «vivencia» psicológica. El canto en concreto es la fiesta de la llegada de los dioses, y en la llegada todo queda en silencio.

En 1969 Heidegger redactó «El arte y el espacio». En este escrito usa el término «espaciar» *(räumen)*, que relaciona con la preparación de la naturaleza salvaje para que el hombre la colonice y habite. También le atribuye el sentido de la liberación de los lugares en los que aparece un dios. La apertura o liberación de un espacio prepara la posibilidad de que las cosas pertenezcan a un «hacia dónde», tengan asignado un lugar orientativo y así se pertenezcan recíprocamente. En cuanto el espacio abierto congrega las cosas de cara a su pertenencia recíproca, el lugar abre en cada caso una *región*. La región es la anchura libre. En ella cada cosa emerge descansando en sí.

Las artes en general asumen la función originaria de la desocultación o apertura de sentimientos, referencias, lejanías, etcétera, como horizonte en el que comparecen y viven las cosas en torno al hombre. Abrir lugares habitables, crear una patria para el morar del hombre, son imágenes preferidas del lenguaje heideggeriano.

La verdad del ser: el evento

La obra en la que culmina el viraje *(Kehre)* de Heidegger hacia la segunda fase de su pensamiento se titula *Aportes a la filosofía* (1936-1938).[117] Esta obra desarrolla la pregunta por la verdad del ser como pensamiento de la historia del ser. A su vez, constituye la transición de la metafísica al pensamiento de la historia del ser, la transición del final del primer comienzo (Parménides) al otro comienzo en ciernes del esenciar del ser. Este pensamiento se llama también «pensamiento inicial», porque en disputa con el primer comienzo prepara el otro comienzo. En los *Aportes* hemos pasado claramente del horizonte trascendental al de la historia del ser.[118] La experiencia del ser produce una transformación y conmoción que en su expresión desborda los cauces lógicos. En esa obra abunda un lenguaje críptico, que no permite alcanzar una representación coherente. Esto no es ajeno a las intenciones del autor. Después de criticar el lenguaje representativo, Heidegger busca una nueva modalidad lingüística y, por otra parte, puesto que el ser se sustrae, también el lenguaje filosófico sufre de esa sustracción. Heidegger entiende su propio pensamiento como obra del ser. Hay algo que piensa en mí y yo no puedo resistirme, decía.

Los *Aportes a la filosofía* llevan como subtítulo *El evento*. En una nota marginal a la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger dice que «evento» *(Ereignis)* es la palabra guía de su pensamiento desde 1936. El *Ereignis* reviste en el lenguaje heideggeriano el doble sentido de «evento» y de «apropiación». En el evento se produce una apropiación recíproca de pensamiento y ser.

> El evento-apropiador transfiere el dios al hombre, en cuanto adjudica éste al dios.[119]

El evento se debe a la iniciativa del ser y acontece precisamente como Dasein. El Dasein es el lugar del instante del evento. Según Heidegger, toda la historia anterior de la filosofía, centrada en la metafísica, ha llegado al ser a través del ente. En las diversas épocas de la historia de la filosofía, la verdad del ser queda cada vez más escondida. Ahora, en cambio, el ser mismo *(Seyn)* llega a dominar originariamente. La metafísica, como saber del ser del ente, tenía que llegar a su fin porque no osó preguntar por la verdad del ser y, en consecuencia, tuvo que ser confusa e insegura en su hilo conductor.

Heidegger pone en juego la contraposición entre dos comienzos. El primero se desarrolló bajo la modalidad de la metafísica, y ahora se trata de realizar la transición a otro comienzo, que parte del ser mismo. El primer comienzo no desaparece sin más, sino que ha de volver tras de sí para reconducirse a la verdad del ser, al otro comienzo. Éste interroga al comienzo antiguo, que, purificado del olvido del ser, es llevado a comenzar nuevamente. Para Heidegger, el temple fundamental del primer comienzo fue el *asombrarse* (la «admiración») por el hecho de que el ente es, por el hecho de que el hombre mismo es un ente que es, que es en lo que él no es. El temple fundamental del otro comienzo es el *presentir*, el espanto en el abandono del ser.[120]

El final de la metafísica no significa que hayamos de empezar de cero, como si lo pensado hasta ahora no fuera válido. Más bien, en todas las configuraciones metafísicas de los grandes pensadores se trata de maneras de irradiación del ser en el ente; aquél se ha mostrado indirectamente a través de éste. Y hemos de recordar siempre que esa desocultación se produce mediante una simultánea ocultación. Desde Platón hasta la técnica moderna se ha producido una desocultación del ser. Para Platón, el ser está en la idea, en la imagen que da vida a las imágenes. La técnica moderna desarrolla métodos para producir entes a la vista con una determinada funcionalidad. Por el mero hecho de que hablamos de «producción industrial», indicamos que llega a desocultarse en el ente técnico algo que antes no era.

Heidegger postula un nuevo comienzo en el que el pensar ha de centrarse en el ser tal como se muestra en su verdad. A partir de ahí es posible

examinar de qué manera el ser estaba presente en la metafísica del pasado. Por ejemplo, el hecho de que el ser se entendiera como presencia implicaba una relación con la temporalidad. En los *Aportes a la filosofía* está completamente desarrollado el «viraje», consistente en que, frente a los intentos de abordar el ser desde el ente, miramos al ser mismo que irradia en las cosas.

> La pregunta por el ser se convierte ahora en pregunta por la verdad del ser. La esencia de la verdad es interrogada desde el ser *(Seyn)* esenciante, como la iluminación de lo que oculta y con ello como perteneciente a la esencia del ser mismo. La pregunta por la verdad «del» ser se descubre como pregunta por el ser «de la» verdad. Ahora la pregunta por el ser ya no piensa desde el ente, sino que es una manera de aquél, es un inventar pensante del ser.[121]

Si quisiéramos buscar en la historia de la filosofía algún planteamiento parecido al de Heidegger, podríamos mencionar a Schelling, que en su filosofía de la identidad dice que su pensamiento pertenece a la *identidad* absoluta misma y se propone captar las cosas viéndolas en conexión con el absoluto.

La desocultación técnica

La concepción heideggeriana del moderno mundo técnico corre a la par con la superación de la metafísica, pues el mundo moderno se alimenta de su espíritu. Destacaremos los pensamientos fundamentales contenidos en un conjunto de escritos pertenecientes a diversas épocas.

En *La pregunta por la cosa*, obra procedente de las lecciones del semestre de invierno de 1935-1936, Heidegger interpreta el contexto histórico que hace comprensible el nacimiento de la *Crítica de la razón pura* como una confluencia de dos principios básicos: la ciencia moderna y la idea cristiana. La ciencia moderna se caracteriza por el rasgo fundamental de ser matemática. ¿Y qué es la matemática? La matemática, responde Heidegger, no puede explicarse desde la matemática. La μάθησις *(máthesis)* es aquel

aprender por el que tomamos de las cosas lo que de ellas ya nos es conocido de antemano. Por tanto, en lo matemático aprendemos algo que en cierto modo llevamos ya en nosotros mismos. Por ejemplo, que las sillas son tres no nos lo dicen las sillas. El proyecto matemático descansa en la posición de una determinación de la cosa que no se ha obtenido de ella por experiencia y, sin embargo, fundamenta todas las determinaciones de las cosas. Así, Galileo habla de un «cuerpo abandonado a sí mismo», el cual, evidentemente, no existe. Lo matemático es un *mente concipere*, que en cierto modo pasa por encima de las cosas. El proyecto pone las cosas en su principio y fundamento (los axiomas, los principios fundamentales). El proyecto prefigura el esquema fundamental. Los cuerpos naturales no tienen propiedades. Más bien son tal como se manifiestan en el ámbito del proyecto:

> El proyectante de esa proyección se coloca sobre un fondo del que únicamente se apropia proyectando el proyecto.[122]

Desde la totalización de lo matemático adquiere rango metafísico la reflexión de Descartes, pues éste se refería a la totalidad del ente y del saber. Las *Reglas* canonizan lo matemático como norma para el espíritu investigador. Lo matemático se pone a sí mismo como principio del saber. Lo que en ello está en cuestión es el principio primero y supremo para el ser del ente en general. Este ser del ente se determina desde el «yo soy» como la certeza del poner. En el yo pongo se pone el *subjectum*. El yo pasa a ser la sustancia preeminente. Las categorías se descubren bajo el hilo conductor del «yo pienso», que a su vez equivale a «yo evito la contradicción». La razón pura es el hilo conductor de la metafísica. En el texto de la conferencia «El principio de razón», Heidegger pregunta por qué este principio tardó tanto en incubarse y por qué Leibniz, su acuñador, lo denominó *principium magnum, grande et nobilissimum*. Y responde que Leibniz, a través de la fórmula *principium reddendae rationis sufficientis*, llega a la conclusión de que el principio es *magnum et nobillissimum* porque dictamina qué ha de valer legítimamente como ente. El principio de razón es el principio de la representación racional, en el sentido del calcular que asegura.

En esta actividad ponente de la subjetividad humana está asumida la idea cristiana de la creación, de modo que se unen el *omne ens creatum est* y el universal rasgo matemático. En Baumgarten, el ser del ente se determina desde la esencia del conocimiento racional, de modo que la legalidad interna de la razón decide sobre el ser del ente. De igual manera Kant quiere delimitar aquellos principios de la razón pura por los que una cosa se determina en su condición de cosa. En Kant, interpreta Heidegger, el sistema de los principios del entendimiento puro determina los principios de la cosa. Sin duda se dan en Kant los rasgos que Heidegger describe en «La época de la imagen del mundo», texto de 1938. El autor identifica en él la esencia de la técnica moderna con la esencia de la metafísica moderna.[123] En ambas la objetivación de lo existente se lleva a cabo en un representar, que tiende a poner ante sí lo existente en cualquier momento, de modo que el hombre calculador pueda estar seguro de lo existente.

Lo decisivo en la Edad Moderna es, según Heidegger, la transformación de la esencia del hombre por el hecho de convertirse éste en sujeto. Todo lo existente pasa a fundarse en la manera de ser del hombre. En este contexto, introduce el concepto de «imagen del mundo», que entiende por contraposición a la concepción griega. El hombre griego percibe lo existente. En cambio, para el hombre moderno, la totalidad de lo existente es lo que él coloca enfrente como una representación y elaboración suya. El ser de lo existente se busca en su condición de representado. La representación lleva inherente la dominación de la totalidad de lo existente.

El humanismo surge solamente cuando el mundo se ha convertido en imagen. El humanismo es aquella interpretación filosófica que explica y valora la totalidad de lo existente desde el hombre y hacia el hombre. El hombre da la medida de todo lo existente y traza el puente hacia ello. El proceso fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. Imagen significa la hechura del elaborar representador. El hombre pone en juego el poder sin restricciones del cálculo, de la planificación y del cultivo de todas las cosas. Descartes creó la premisa de ese mundo con la interpretación del hombre como *subjectum*. Solo es posible superar a Descartes mediante la superación de la metafísica moderna. La imagen del mundo implica la idea de «sistema» como un elemento esencial. Para Heidegger, la preeminencia del sujeto proviene de la búsqueda de un

fundamento absoluto por parte del hombre que se ha liberado de la revelación cristiana. El problema metafísico de Descartes se cifró en proporcionar el fundamento metafísico de la libertad del hombre. La certeza fundamental está en saber que yo pienso, que yo soy representable en cualquier momento sin lugar a dudas. Esa certeza de sí mismo da a su vez la seguridad de todo representar. Ser sujeto se convierte en distintivo del hombre como ente que piensa y representa. Ese sujeto seguro de sí se funda a sí mismo como medida de todas las medidas y se instala como dominador sin límites de toda objetivación posible. El subjetivismo del hombre llega a su apogeo en el imperialismo planetario técnicamente organizado, que lleva inherente la tendencia a erigir una uniformidad plana. Esta uniformidad se convertirá en instrumento de dominación completa sobre la Tierra. Por el hecho de que todo lo real cae en lo uniforme, se pierden tanto la cercanía como la lejanía.

La visión heideggeriana de la técnica moderna aparece especialmente concentrada en el texto de dos conferencias: «El engranaje» («Das Ge-stell», 1949), pronunciada en Bremen en 1949, y «La pregunta por la técnica», que tuvo lugar en la Academia de Múnich en 1953. En ellas el autor piensa la esencia de la técnica, que no es a su vez algo técnico. Y piensa esa esencia sobre todo bajo el concepto de «engranaje» (o imposición). El concepto de engranaje caracteriza la técnica moderna en su rasgo antropocéntrico y subjetivista, en virtud del cual no se permite a las cosas que sean lo que de suyo son, sino que se les obliga a someterse al imperativo, a las exigencias del hombre.[124] La técnica humana constituye un sistema entrelazado en el que las energías, las funciones y el lugar de cada cosa están marcados por las exigencias de la totalidad y de sus partes. El hombre mismo pasa a ser un fondo disponible, una pieza de recambio en el sistema. Esa conexión constituye un engranaje que marca el punto de vista para la explotación de la naturaleza. No nos acercamos a ella para que se muestre libremente, sino que la forzamos a darnos un conjunto de energías disponibles que nosotros utilizaremos en el momento oportuno. Así almacenamos luz eléctrica, energía atómica, gasolina, gas, cemento, agua, materiales de construcción. El fondo disponible permanece dispuesto para su utilización. Cuando en el sistema se produce una necesidad nueva, nos acercamos de nuevo a la

naturaleza en busca de materiales con los que llenar el vacío en la densa red de nuestro engranaje.

En «La pregunta por la técnica», Heidegger pone el ejemplo del Rin antes y ahora. Un puente sobre el río, dice, se subordina a él: el puente es para pasar a la otra orilla. Por el contrario, en el caso de las modernas centrales eléctricas, el río mismo es incorporado a la central. Las aspas del molino de viento obedecen al movimiento del aire, se subordinan a lo que la naturaleza es por sí misma. La central eléctrica, en cambio, se somete a las exigencias humanas de producir energía, obligando al agua a producir algo que por sí misma no da. Y lo que ella produce es almacenado, para que como tal esté a nuestra disposición. Heidegger muestra el abismo entre lo que la naturaleza es de suyo y lo que la técnica hace de ella, contraponiendo el Rin tal como se habla de él en un himno de Hölderlin y el Rin anexionado a una central eléctrica. En otro ejemplo se fija en las manos del labriego, que entrega la semilla a las fuerzas que la hacen crecer, y contrapone esa situación a la agricultura moderna, que es un industria totalitaria de la administración.

En esos ejemplos encontramos el contraste típico de la técnica con el arte. En ambos se da un desocultar, un sacar a la luz lo que hay en la naturaleza. E incluso puede decirse que la desocultación peculiar de la técnica moderna constituye un destino del ser, un destino que va más allá de la acción intencionada del hombre. Sin embargo, en la esencia de la técnica está amenazada la verdad, el verdadero desocultar. Éste consiste en que se muestre precisamente lo oculto. La técnica, en cambio, impone la manera de la manifestación. Ahí radica la importancia de la palabra «ser», en la salvación de lo que es diferente del hombre. Los términos griegos *techné* y *poíesis* se contraponen hoy como técnica y creación artística. En contraste con esta situación Heidegger recuerda el antiguo sentido griego de *techné*, que implicaba también la producción de lo verdadero en el brillo de lo que aparece, que desocultaba lo esenciante de la verdad. *Techné* era también la creación de las bellas artes. Hoy, en cambio, la técnica es completamente distinta de las artes, que solo actúan desde su esencia específica si no se cierran a la constelación de la verdad. Heidegger deja abierta la posibilidad de que el arte esté a la altura de su tarea, pero también la de que se instale por doquier la técnica arrasadora, hasta que un día la esencia de la técnica sea lo único que se muestre en el acontecer de la verdad.

Superación de la metafísica

En *De la esencia de la verdad* y *Aportes a la filosofía* se ha desarrollado claramente el viraje o la inversión consistente en que ya no es precisamente el hombre el que comprende el ser, sino que es éste el que se abre en el hombre, el que se le da como lo suyo propio y a la vez lo convierte en su propiedad. El ser lleva, pues, la iniciativa de su desocultación. Se desoculta y así instaura la verdad. Y ésta, por tanto, es verdad del ser, si bien con el doble carácter de ocultante y desocultante. Para Heidegger, el ser es un acontecer en el que aquél hace que los entes se muestren y a la vez él queda escondido en el fondo. A partir de la posición alcanzada, nuestro filósofo desarrolla su visión de la metafísica y la tesis de la superación de aquélla. Reconoce que la metafísica está dirigida por la pregunta del ser, pero afirma acto seguido que ella no la convierte en la cuestión fundamental; es más, dice repetidamente que dejó en el olvido el ser propiamente dicho. ¿Qué significa esto? La metafísica desde Aristóteles siempre ha preguntado: ¿qué es el ente? Y esa pregunta implica un interés por lo que hay de ser en el ente, por su relación con el ser. Ahora bien, según Heidegger, la metafísica no fue hasta el final, hasta el ser en su genuina diferencia del ente, sino que se centró en un conjunto de rasgos, en unas propiedades que son comunes a todo ente, a todas las cosas, por ejemplo, las propiedades trascendentales del ente: uno, verdadero, bueno..., las categorías, insertas en la sustancia, como estructuras permanentes de las cosas, el sustrato constante del mundo (por ejemplo, la materia), Dios (realización suprema de las características de los entes) como origen y fundamento eterno de la realidad de todas las cosas. Heidegger llama onto-teología a esta figura de pensamiento. Bajo su perspectiva, la metafísica busca el estrato de las peculiaridades que se dan en todo lo que es. Ahora bien, ese estrato unitario y estable es algo entitativo, perteneciente a las cosas que se ven, o que se intuyen o comprenden a través del entendimiento, pero no son el ser mismo. Heidegger quizá peca de cierta ligereza al hablar de los trascendentales (uno, verdadero, bueno, verdad, belleza...), pues a través de ellos la escolástica ha transmitido la corona resplandeciente que envuelve el misterio del ser.

Heidegger opone a la doctrina tradicional una *distinción radical entre ente y ser.* Según él, si el ente es algo determinado, definible, accesible en forma

permanente, el ser, como lo radicalmente diferente, no puede definirse por características del mismo tipo. El ser ha de concebirse como lo que hace que los entes sean. Según hemos dicho, Heidegger lo entiende como un acontecer por el que se abre un claro en el que los entes pueden comparecer, pero de tal manera que él mismo se oculta. A su juicio, la metafísica no se ha centrado en este misterio, en este no-ente que escapa a la mirada directa. Ella solo aborda lo constante, no lo ausente. En consecuencia, entiende la verdad como adecuación con algo que ya es siempre. La metafísica se instaura con las ideas de Platón, que son lo absolutamente presente, sin referencia a ninguna ocultación. Ese rasgo metafísico determina toda la historia de Occidente y se extiende desde Platón hasta Nietzsche. La filosofía moderna, como filosofía del sujeto, es una modalidad de la metafísica, pues el sujeto es precisamente el «sustrato», lo que está debajo. El hombre como sujeto es el fundamento que determina lo que es realidad. Descartes, con su *res clara et distincta*, lleva a la consumación la metafísica, pues en su claridad desaparece todo resto de ocultamiento.

La figura de pensamiento que nos ocupa no se reduce a la filosofía. Más bien, en cuanto realización práctica, se corresponde con la forma de existencia que se ha impuesto en todo Occidente, a saber, la *técnica*, que para Heidegger es «metafísica realizada». ¿De qué manera? ¿Qué tiene que ver un automóvil con la metafísica? El automóvil tiene que ver inmediatamente con la gasolina y con los medios y la política para obtenerla. A su vez, indica un afán de rapidez, de velocidad, tendencia que va de la mano con la globalización. Hemos construido un conjunto de necesidades generalizadas, un sistema de vida que exige una cantidad enorme de materias primas para mantenerse: petróleo, minerales, electricidad, energía atómica, papel, etcétera. En consecuencia, no nos acercamos ya a la naturaleza para tomar de ella lo que nos da espontáneamente, sino que le imponemos lo que ha de darnos para mantener el engranaje del sistema de vida. Y no solo tomamos los materiales que necesitamos para las necesidades del instante, sino que los almacenamos para tenerlos a nuestra disposición de cara al futuro, los acumulamos como un fondo disponible *(Bestand)*, según el término típico de Heidegger, que a su vez usa la palabra *Gestell* (engranaje, imposición) para designar nuestro acercamiento a lo real bajo el imperativo del entramado de necesidades de nuestro sistema. Es muy esclarecedor leer lo

que Heidegger dice sobre la técnica junto con la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer.

Esto supuesto, la técnica es «metafísica realizada» porque es una forma de manifestación del ente impuesta por la subjetividad. Como producción se inserta en el ámbito del desocultar, de la verdad. En la técnica, el ser se desoculta como imposición y se oculta precisamente en esa forma de desocultación. Consecuentemente, la técnica es metafísica en el mismo sentido que la subjetividad moderna, pues en ella el hombre, con su proyecto, establece la forma de aparición del ente (la entidad del ente).

¿De qué manera el pensamiento de Heidegger rechaza la metafísica y aspira a superarla? Cuando habla de superar la metafísica, además del término «superación» *(Überwindung)*, usa a veces la palabra alemana *Verwindung*, que indica un ir más allá, pero aceptando a la vez lo superado y profundizando en ello. La superación de la metafísica no implica un abandono de aquélla, sino un recorrer su camino de cara a otro comienzo. Por supuesto, todo lo que dice Heidegger está teñido por el estado de reflexión en el que él se encuentra. Una vez que ha descifrado la peculiaridad de la metafísica, puede diseñar el camino que ahora debe recorrerse. Guiados por Heidegger, ante todo experimentamos el olvido del ser en el mundo de la metafísica y, en segundo lugar, abandonamos la interpretación que ésta da de sí misma. Si ella se entiende como conquista del ser del ente, ahora la entendemos como una donación del ser en la que éste mismo se retrae. Con ello la superación de la metafísica se convierte en su repetición, en una *reiteración*. Tal como aparece más tarde en *¿Qué significa pensar?*, el planteamiento de la cuestión del ser nos conduce al comienzo griego (concretamente en Parménides), que arranca del ser y nos ha dado el camino del pensar trazado en la metafísica. Ahora recorremos, recordamos, la metafísica en la dirección de lo que la ha puesto en marcha y ella relegó al olvido. Para Heidegger, este recorrido o recuerdo es el centro del proyecto de elaboración de la cuestión del ser.

Destellos del ser mismo

Esencialmente los *Aportes a la filosofía* contienen todo lo que Heidegger dirá más tarde. No obstante, el contenido se hace más explícito en los escritos de

las décadas siguientes, concretamente en *Sobre el comienzo* (1941), en el «Epílogo» (1943) y la «Introducción» (1949) de *¿Qué es metafísica?*, en la *Carta sobre el humanismo* (1946) y en *¿Qué significa pensar?* (1951-1952). Estamos familiarizados ya con la incitación a pensar el ser mismo, más allá de lo que podemos percibir en los entes dados a nuestra representación, en los entes de los que podemos decir que son de esta o de la otra manera. Desde *Ser y tiempo*, Heidegger se ha esforzado por conducirnos ante el ser mediante experiencias impactantes: la «nada», el «aburrimiento», la «obra de arte». En los tres casos nos encontramos con algo que nos conmueve y nos estremece profundamente. En la nada, a través de su mensajera la angustia, brota una amenaza contra nuestro ser-en-el-mundo, y a la vez brota de ella la posibilidad de ser. En términos heideggerianos, podemos decir que hay más ser en la nada que en todo el hervidero de las cosas cotidianas. Algo escondido y desconocido sale en ella a la desocultación. Lo mismo que nos admira la presencia de las primeras flores en primavera, nos llama la atención todo lo que emerge desde la nada.

En *Sobre el comienzo*, Heidegger considera el ser como el abismo de la donación. La esencia del ser es el comienzo que comienza, no el que continúa, sino el que sucumbe en sí. El comienzo que comienza es evento, ocaso en la despedida. El ocultamiento en el que esencia la desocultación es una escapada al abismo. Es decir, en la desocultación el ser hace que aparezca un mundo, pero él mismo se repliega, se oculta. En la tradición nos llega el mundo desocultado (abierto), que tuvo su origen en el ser; sin embargo, éste mismo ha caído en el olvido. Para Heidegger, en el ente nunca puede encontrarse el principio; el ente surge en el ser. No obstante, el hombre pertenece a la fundación de la verdad del ser. Pero eso no significa que el ser dependa del hombre, como si el ser fuera puesto por él. El hombre pertenece al ser como el que «insta» en la iluminación, como el que capta la llegada fortuita del ser en su verdad y la conserva en la posibilidad de que se articule un mundo.

En el «Epílogo» a *¿Qué es metafísica?* (1943), Heidegger afirma que ha entrado ya en la superación de la metafísica. ¿Qué significa esto? Significa que, al mostrar la forma limitada en que la metafísica pregunta por el ser, queda preparado el terreno para centrarse en el ser mismo. El ser es lo que se da en cada caso gracias a su iniciativa. En cuanto quiero sacarlo a la luz y retenerlo, se sustrae. La voz del ser nunca es lo que está puramente presente;

más bien, es lo que llega en el presente, lo que se abre, lo que se percibe como extraño, lo que nos sumerge en la admiración. Así, la angustia nos da una experiencia del ser como lo otro frente a todo ente; y el hombre, llamado por la voz del ser, experimenta el prodigio de que el ente es. La metafísica lleva inherente la ambigüedad de que, en cuanto conceptualiza la entidad del ente, dice lo que el ente es, con lo cual piensa el ser; pero en su forma de pensar no puede alcanzar la verdad del ser.[125] Se mueve siempre en el ámbito de la verdad del ser, pero éste es para ella el fundamento desconocido.

Heidegger da el calificativo de «pensamiento esencial» al que está determinado desde lo otro del ente. Este pensamiento corresponde a la exigencia del ser. Y lo llama también «pensamiento inicial», en el sentido de que es el eco del favor del ser. En él se ilumina que el ente es. Ese eco es la respuesta humana a la palabra de la voz silenciosa del ser. Y la respuesta del pensamiento es el origen de la palabra humana. De ella surge el lenguaje como una publicación de la palabra en las palabras:

> Obediente, todo oídos a la voz del ser, el pensar busca para éste la palabra desde la que la verdad del ser llega al lenguaje.[126]

Las aclaraciones de Heidegger en *Carta sobre el humanismo* son enteramente coherentes con lo que acabamos de exponer. Jean Beaufret había planteado a Heidegger en una carta enviada a través de un oficial del ejército francés la siguiente pregunta: ¿de qué manera puede darse un nuevo sentido a la palabra «humanismo»? Por otra parte, el soldado francés Towarniki entregó a Heidegger un ejemplar de *El ser y la nada* de Sartre, quien, a su vez, en *El existencialismo es un humanismo* (1946), defendía la primacía de la existencia frente a la esencia del hombre y cifraba su dignidad en la libertad, en la capacidad de iniciativa y acción propia. Se pensó en un encuentro entre Sartre y Heidegger. El encuentro no llegó a producirse. El filósofo alemán encontró en la obra del francés una profunda comprensión de su pensamiento. Sin embargo, en la *Carta sobre el humanismo*, por la que contestaba a Beaufret, exponía una concepción muy contrapuesta a la sartreana. Intentaba exponer por qué el pensar tiene que ir más allá del humanismo. La filosofía, dice, ha de empezar por una experiencia que

preceda a toda actitud científica. A este respecto narra una anécdota de Heráclito transmitida por Aristóteles. Unos curiosos quieren ver cómo vive un pensador. Heráclito los incita a entrar con las palabras: «Pues también aquí hacen acto de presencia los dioses». La frase significa que los dioses también están presentes en lo cotidiano. Ahora bien, concreta Heidegger, los dioses solamente están presentes cuando se piensa auténticamente lo cotidiano, están presentes mientras Heráclito los conduce a la palabra, al pensamiento. Por el pensamiento normal perdemos la inmediatez con las cosas de la vida. Un pensar que quiera llegar a la cercanía ha de pensar conmemorativamente, contra la propia tendencia a distanciar. El pensamiento está por primera vez en su asunto cuando se rompe en él. El pensamiento que fracasa conduce a la cercanía, a una cercanía en la que late la experiencia del ser.

Heidegger reconoce que en *Ser y tiempo*, por más que no tendía a lo antropológico, sino al Dasein como un lugar abierto en medio del ente, insistía excesivamente en el «proponerse» y «proyectarse», en los rasgos de un ente que se hace cuestión de su propio poder ser. En ese sentido, podía hablarse de una primacía de la existencia sobre la esencia. Ahora, en cambio, «existencia» significa de forma más directa estar en el claro del ser, significa *insistencia* y *éxtasis*. La relación activa con las cosas deja paso ahora a un conjunto de formas de pensamiento más bien pasivas y receptivas, que «dejan ser». El procurar por los asuntos propios se trueca en un custodiar, el ser arrojado se transforma en un destino. En los proyectos es el ser mismo el que se arroja a través de ellos. El pensamiento es la conmemoración del ser; deja que el ser sea. El humanismo no coloca a suficiente altura la dignidad del hombre. Su dignidad suprema se cifra en ser pastor del ser. Y, en cuanto tal, el hombre es una realidad de la que no podemos hacernos ninguna imagen. Los soportes del hombre, como la moral, etcétera, no son lo último. El pensamiento va penetrando en las cosas hasta que hace la experiencia de lo sostenible. La verdad del ser hace donación del soporte para todos los comportamientos. La relación del ser a la que aspira Heidegger es de tipo devoto, recogido, meditativo, agradecido, reverente, desasido. Los rasgos metafísicos que pudiera haber en la antigua definición del hombre como «animal racional» quedan atrás a favor de la concentración siempre renovada en el ser mismo.

La «Introducción» a *¿Qué es metafísica?*, texto de 1949, lleva el título de «El retorno al fundamento de la metafísica». Heidegger se apoya en la comparación de Descartes que dice que la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas las otras ciencias. En el contexto de esta comparación cartesiana plantea la pregunta: ¿en qué suelo encuentran su soporte las raíces del árbol? Heidegger no abriga la menor duda de que, cuando la metafísica representa al ente, ha brillado el ser; éste ha llegado a una desocultación. Pero a la vez insiste en que la metafísica no piensa el ser en su esencia desocultadora, en su verdad, por más que responde a la pregunta del ente como tal desde una patencia del ser no tomada en consideración. Por razón de esto último puede decirse que la verdad del ser es el fundamento en el que se sostiene la metafísica como raíz del árbol de la filosofía. En cuanto un pensamiento intenta pensar la verdad del ser mismo, en lugar de representarse el ente como ente, de algún modo ha abandonado ya la metafísica.

Ese pensamiento ya no se conforma con la metafísica, pero tampoco piensa contra la metafísica. La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía, la raíz, aunque no alcanza lo primero del pensamiento. La metafísica queda superada en el pensar la verdad del ser. Sin embargo, esa superación no la elimina, pues el hombre, en cuanto animal racional, sigue siendo metafísico. Ahora bien, el retorno del pensamiento al fundamento de la metafísica podría contribuir a un cambio de la esencia del hombre. La metafísica usa la palabra «ser», pero no hace que el ser mismo hable, porque no piensa el ser en su verdad y la verdad como desocultación. De otro lado, la confusión de la metafísica entre ente y ser ha de considerarse como un evento más que como un defecto, pues el olvido de la relación del ser con la esencia del hombre determina desde hace mucho tiempo la Edad Moderna del mundo.

El don del pensamiento

En *¿Qué significa pensar?*, Heidegger pregunta por lo que nos da que pensar, por lo que nos pone pensativos, por lo más merecedor de pensarse. Heidegger responde en primer lugar que lo más merecedor de pensarse es el hecho de que no pensemos todavía. No somos nosotros, dice, los que hemos

producido este hecho, sino que es lo merecedor mismo de pensarse lo que se aparta del hombre y se ha apartado desde hace tiempo. El no pensar «todavía» es perfectamente compatible con una historia de la filosofía extensa y variada, con una amplia oferta de estudios académicos. Heidegger afirma tajantemente que la ciencia no piensa, lo cual, advierte, redunda en su bien, pues así asegura la propia marcha que ella ha fijado. Y en lo que se refiere a la filosofía, hay dos modalidades de pensamiento: los grandes pensadores no dependen de otros, sino que penden de lo que ha de pensarse, del ser. Y solo en cuanto penden del ser pueden estar abiertos

> para la afluencia de lo ya pensado de los pensadores. Por eso es privilegio exclusivo de los grandes pensadores permitir la afluencia de lo que influye.[127]

En cambio, los pequeños pensadores, el tipo medio de los intelectuales, hablan y hablan sobre filosofía, pero sin entrar en su fondo primordial. Ese tipo de pensadores sufren por su originalidad impedida y por eso se cierran a la afluencia que sigue llegando del manantial. La ocupación con la historia de la filosofía puede simularnos la apariencia de que pensamos.

Lo más merecedor de pensarse, lo que nos da que pensar, se aparta del hombre y se mantiene en el alejamiento desde tiempos inmemoriales. Pero lo que se sustrae nos arrastra consigo. Y nosotros, como atraídos, estamos en camino hacia lo que nos atrae. En este sentido somos un «indicador» (signo), por cuanto indicamos hacia allí. Ser indicador de lo que se sustrae no se añade a la esencia del hombre, sino que la constituye por primera vez. Heidegger se apropia las palabras de Hölderlin:

> Somos un signo por interpretar. No damos muestras de dolor habiendo perdido el habla en la lejanía.[128]

En otro pasaje compara la atracción de lo que da que pensar con la fuerza del viento, frente al cual hemos de buscar refugio en un lugar abrigado. Sócrates en concreto estuvo expuesto al tiro de esa corriente de aire durante toda su vida, e incluso en su misma muerte. Por eso es el pensador más puro de Occidente. Sócrates no escribió. El que escribe lo hace para el que se pone

al abrigo de la corriente.[129] Comentando el nombre *mnemosýne*, que originariamente está referido a una titánide hija del Cielo y de la Tierra, según el mito, y que aparece entre los títulos de Hölderlin para himnos, Heidegger escribe:

> Mito significa: la palabra que dice. Y decir es para los griegos: hacer manifiesto, hacer que aparezca y, en concreto, hacer que se manifieste y aparezca el aparecer y lo que adquiere presencia en el aparecer, en su epifanía. Μῦθος *(mythos)* es lo que se hace presente en una leyenda: lo que aparece en la desocultación de su requerimiento. *Mythos* es el requerimiento que afecta a toda esencia humana previamente a ella y desde su base, un requerimiento que permite pensar en lo que aparece, en lo que viene a instalarse en la presencia. Λόγος *(lógos)* dice lo mismo... [130]

La palabra *mnemosýne*, entendida como «memoria», es la congregación del pensamiento en aquello que por doquier haya podido ser pensado. Como recuerdo de lo que ha de pensarse, es la fuente de donde mana el pensamiento.

> Por eso la poesía es el agua que a veces corre hacia atrás, hacia la fuente, hacia el pensamiento como recuerdo.[131]

Heidegger intenta acercarse a lo que significa pensar a través del camino etimológico. Esgrime el origen común de las palabras *denken* (pensar), *Gedächtnis* (memoria) y *Dank* (gratitud). En todo eso resuena el antiguo *Gedanc*, que significa: el recordar congregado, lo que congrega todo; lo que llamamos «ánimo» y «corazón», la concentración del incesante opinar. Allí radican la memoria y la gratitud. Memoria

> denomina todo el ánimo, en el sentido de la constante concentración interior en lo que se adjudica esencialmente a todo meditar. La memoria significa originariamente lo mismo que devoción: el incesante permanecer concentrado [...], no solo en lo pasado, sino de igual manera en lo presente y en lo que puede venir.[132]

La *memoria* es la congregación del recuerdo en lo que debe pensarse. La capacidad de retener y repetir el pasado es la rememoración. La memoria habita en lo que custodia lo que da que pensar; es la manera en que se da lo más merecedor de pensarse. La custodia de lo más merecedor de pensarse protege del olvido, aunque también puede permitirlo, dejando que permanezca inicialmente retraído en el olvido. En este contexto Heidegger distingue entre «comienzo» y «principio». El comienzo es una ocultación del principio. El principio se esconde en el comienzo. En la gratitud el ánimo recuerda lo que tiene y es; la pura gratitud consiste simplemente en que pensemos, en que pensemos lo que propiamente da que pensar.

A tenor de lo dicho, el campo semántico del «pensamiento» implica: recuerdo, congregación del recuerdo, gratitud, memoria, ánimo, recogimiento, devoción, y también custodiar, guardar, retener. La capacidad de retener y repetir el pasado es la rememoración. De acuerdo con esto, Heidegger entiende la frase de Nietzsche «el desierto crece» como el rápido proceso de desaparición de la *mnemosýne*.

Heidegger encuentra en Parménides al pensador a través del cual se transmite al pensamiento el mandato de su propio comienzo. Lo distintivo del comienzo está en que los pensadores percibieron el requerimiento del mandato y le correspondieron pensando. Así, en Parménides, la sentencia «es necesario decir y pensar que el ente es» no procede del filósofo, sino que le es comunicada. La sentencia de Parménides nos transmite por primera vez lo que significa pensar.

La unión de tiempo y ser

En el breve escrito *Tiempo y ser* (1952),[133] Heidegger entra más a fondo en una fórmula que hemos encontrado ya en *¿Qué significa pensar?* Plantea allí la pregunta: ¿por qué se piensan juntamente el tiempo y el ser? Responde mostrando la compenetración de ambas dimensiones. Ser significa desde muy pronto presencia *(Anwesen)*. Desde la presencia habla el presente, que, junto con el pasado y el futuro, constituye la característica del tiempo. Aunque el ser no es una cosa y no está en el tiempo, es una presencia a

través del tiempo. Lo temporal es lo caduco, lo que pasa. Pero el tiempo, pasando constantemente, queda como tiempo, o sea, hace acto de presencia. Con ello el tiempo está determinado por el ser. ¿De qué manera? Desde la constancia del pasar del tiempo habla el ser. El ser y el tiempo se determinan recíprocamente. No obstante, ni puede decirse que el ser sea temporal, ni que el tiempo sea un ente. Ser significa «presentar», hacer que haya presencia, lo cual se produce en el sacar a la desocultación. En el desocultar hay un dar, se da lo que confiera la presencia, el ser. En el desocultar juega ocultamente un dar. Hay ser como desocultación de la presencia.

Heidegger, jugando con la expresión alemana *es gibt* (entendida como «ello da»), pregunta por lo que da tiempo y lo que da ser, así como por lo que los mantiene a ambos en relación. Usa el verbo «enviar» *(schicken)* para caracterizar el dar que confiere su don y se sustrae. Historia del ser significa envío (destino) del ser, y la palabra «época», usada en la expresión «épocas del ser», proviene de *epokhé:*

> Época no quiere decir aquí una sección temporal en el acontecer, sino el rasgo fundamental del destinar, el retener-se-a-sí mismo en cada caso a favor de la perceptibilidad del don, es decir, del ser por referencia a la fundamentación de lo ente.[134]

El ser, retenido en el envío que se sustrae, se desoculta al pensamiento con la plenitud de cambios epocales. El ser recibe su propia determinación desde el «ello da ser». El dar es un enviar.

Pero ¿qué es el ello que da el ser?, pregunta Heidegger. De cara a la respuesta examina de nuevo el doble sentido de la *presencia*, como lo que se muestra, y el *presente*, en el sentido de lo que es ahora. La presencia significa la demora que se concede al hombre y que le afecta. Pero también nos afecta la ausencia, también en lo sido se da presencia. Y ésta llega igualmente en el futuro. En el pasado y en el futuro encontramos una forma de presencia que de algún modo nos afecta. Así, hay una ausencia que es presencia de lo que todavía no está presente. En el venir hacia nosotros se nos da presencia. Tenemos en el pasado y en el futuro una forma de presencia que es distinta de la dada en el presente inmediato. Con ello «no todo estar presente es, cosa extraña, necesariamente el tiempo presente».[135] E incluso en el

presente mismo se nos da presencia. En definitiva, Heidegger atribuye al «evento» la donación y la pertenencia recíproca de tiempo y ser.

Y si preguntamos de nuevo ¿qué es el evento?, Heidegger no encuentra otra respuesta que «el evento acontece». A su juicio esta fórmula es importante si la tomamos como punto de apoyo para pensar lo más antiguo del pensamiento occidental, lo que se esconde en la palabra *a-létheia* (desocultación). Allí hay algo que ata a todo pensamiento, «supuesto que éste se someta a algo que ha de ser pensado».[136]

Las cuatro regiones

Sin duda el evento guarda relación con otro de los términos favoritos de Heidegger: el *cuadrado* (las cuatro regiones, *Geviert*, término que se traduce a veces por tétrada, cuatripartito...). Hemos hablado de este tema en el contexto de la relación de Heidegger con Hölderlin, cuando nos referíamos al arte como acontecer de la verdad. Su concepción del mundo como un encuentro entre cuatro regiones, la tierra y el cielo, los divinos y los mortales, conecta además con la Antigüedad mítica, en la que el mundo se entendía como un matrimonio del cielo y de la tierra. En el *Gorgias* de Platón (507-508), encontramos explícitamente la cuaternidad heideggeriana del mundo:

> La sociabilidad, la amistad y el buen orden, la prudencia y la justicia mantienen unidos cielo y tierra, dioses y hombres, y por esa razón llaman «cosmos» (orden) a todo ese conjunto.

Cuando Heidegger concibe el mundo como un «cuadrado», no lo entiende desde un «fundamento», ni como radicado en la primacía de una de las regiones, sino como un juego en el que se hunde toda fundamentación. El mundo es un juego de reflejos en el que cada una de las regiones se refleja en las otras. La unidad del mundo es como una danza en rueda, como la relación sin fin de las cuatro regiones. En *Sobre la cuestión del* ser,[137] Heidegger dice que la tachadura del ser con una cruz (o aspa) «señala [...] las cuatro regiones del cuadrado y su reunión en el lugar del cruce».[138] Y en el

escrito *Desasimiento (Serenidad)*, afirma que la región (*Gegend:* «comarca», en la traducción de Y. Zimmermann)

> lo reúne todo, lo uno con lo otro y todo con cada uno, llevándolo a demorar en el reposo en sí mismo. *Gegnen*, «venir a la contra», es el reunidor tornar a cobijar con vistas al amplio reposar en la morada.[139]

En medio de la relación recíproca entre las regiones cada una de ellas revela su peculiaridad. La *tierra*, por ejemplo, soporta y alimenta, oculta en el movimiento de la desocultación. De acuerdo con Hölderlin, de la tierra nace la dimensión a la que pertenece el sonido del lenguaje. La boca forma parte del cuerpo y pertenece junto con él al manar y crecer de la tierra. Las formas de hablar cambian con el paisaje. La tierra habla distintamente en cada dialecto. En la palabra poética la flor de la tierra florece hacia la flor del cielo. La tierra es solo tierra del cielo, lo mismo que el cielo es solo cielo de la tierra. El sonido de la palabra del poeta congrega llamando las regiones del mundo. El mundo se ilumina en relación con las cosas. En el nombrar de la palabra se produce la aparición del mundo en las cosas. La naturaleza ha de verse en su relación con la tierra. Las ciencias físicas no entran enteramente en la naturaleza. Cuando la naturaleza muestra una determinada manera de desocultación a la investigación física, ella se esconde a la vez. F.-W. von Herrmann relaciona el referir las regiones entre sí con los temples de ánimo, en el sentido de que éstos no son meramente subjetivos, sino que abren el mundo y por tanto tienen carácter de mundo. Por eso, el «con-templar» las regiones del mundo —dando a «con-templar» la acepción de «templar juntamente»— se produce a través de los temples de ánimo.[140]

El *cielo* abarca el curso del Sol y de la Luna, el brillo de las estrellas, los tiempos del año, la luz y penumbra del día, la oscuridad y claridad de la noche. El cielo, que se halla sobre la tierra sin que podamos disponer de él, concede el desocultar. El cielo eleva la tierra a lo abierto. El mundo es la lucha del cielo y de la tierra, que en medio de esa lucha se hallan en una reciprocidad íntima. La tierra solo es tierra desde su disputa con el cielo.

La tercera región del mundo es la de los *mortales*. Los hombres son mortales porque pueden morir, porque son capaces de la muerte como muerte. Heidegger conserva esta característica del hombre a partir del

concepto de «ser para la muerte» en *Ser y tiempo*. La muerte está relacionada con la condición terrestre, con la tierra como lo ocultante. En cuanto mortal el hombre está ante lo divino.

Lo divino, que se oculta en lo sagrado, es lo que concede y sustrae la salvación. Heidegger lamenta con Hölderlin la huida de los dioses, el hecho de que no se muestre al hombre ningún dios que congregue a los hombres y las cosas concediéndoles su morada.[141]

La verdad y el mundo se dan al hombre en cuanto él se concentra en la exigencia de lo divino, de lo completamente otro. El mundo es un acontecer en el que están enlazados el ocultar y el desocultar. Este acontecer es el *destino (Geschick)*. La temporalidad, entendida como simultaneidad de pasado, presente y futuro, forma parte del destino, es la forma en la que acontece la desocultación.

En *Desasimiento (Serenidad)* Heidegger deriva la etimología del término región a partir de la palabra *Gegnet*, que significa el «campo abierto», la anchura libre. De acuerdo con esa significación, la región (*Gegnet:* «contrada», en la traducción de Y. Zimmermann)

> es la amplitud que hace demorar, la que, reuniéndolo todo, se abre, de modo que en ella lo abierto es mantenido y sostenido para hacer eclosionar toda cosa en su reposar.[142]

El escrito se acerca a posiciones místicas, con invocación explícita del maestro Eckhart. Heidegger entiende el desasimiento como un desprenderse del representar trascendental. Y define la esencia del pensamiento como magnanimidad. En un tono que recuerda a Schopenhauer, afirma:

> Lo noble longánimo sería el puro reposo-en-sí de aquel querer que, renunciando al querer, se ha comprometido *(sich eingelassen)* con lo que no es una voluntad.[143]

La magnanimidad es también la esencia del agradecer,

> de este agradecer que no agradece primeramente algo, sino que se limita a agradecer el hecho de que le esté permitido agradecer.[144]

Según hemos indicado, en los escritos tardíos, Heidegger ensaya maneras de expresar el ser mismo. Así nos encontramos con términos como: «resonancia», «recuerdo», «evento» (acontecer y apropiación recíproca entre ser y hombre), «desasimiento» (como un distanciado dejar que el destino técnico sea), «desocultación», «claro», «pensar esencial», que en tono meditativo intenta pensar lo no pensado, dejar ser frente a la actitud de dominio, «guardián del ser», «abismo del ser», «favor del ser». Con todas esas expresiones Heidegger no produce ninguna representación positiva (ninguna tesis) del ser. Éste es siempre lo indisponible, de acuerdo con las posiciones que en la época de Marburgo compartió con la teología dialéctica.

En general Heidegger usa la vía negativa, destruyendo los conceptos metafísicos, tales como fundamento, sujeto, razón. Está persuadido de que la cuestión del ser puede y debe plantearse siempre de nuevo, pero nunca puede responderse adecuadamente. El planteamiento de esta cuestión es su aportación a la filosofía. Todas los conceptos indicados son señales que apuntan hacia el ser, pero sin encerrarlo en ningún concepto. Heidegger ha producido un cambio decisivo en la historia de la filosofía. A pesar de su irritante lenguaje y de sus aporías, no es un filósofo más, sino un pensador que ha transformado el horizonte de la filosofía en su totalidad. ¿Cuál ha sido su aportación en pocas palabras? La búsqueda del ser en el abismo del acontecer y no en lo que eternamente está a la vista como algo que por analogía puede captarse en los entes, en las cosas del mundo. Al hombre de nuestro tiempo Heidegger le dice que el ser no es la más perfecta de las máquinas posibles, no es ninguna consumación de la voluntad de poder. Y en lo referente a los dioses y lo divino, que según Heidegger están emparentados con el evento del ser, podría decir, de acuerdo con Pablo de Tarso, que la sabiduría del mundo, lo que llamamos ciencia, no tiene acceso a esa región. La filosofía de Heidegger es un pensamiento que concuerda con los principios del protestantismo, concretamente bajo la modalidad de la teología dialéctica, que mantiene una separación abismal entre lo salvífico y el orden del mundo.

C. REPERCUSIONES DE LA OBRA DE HEIDEGGER

Ninguna corriente como la fenomenología, y en concreto el pensamiento de Heidegger, ha contribuido en medida tan poderosa a transformar la filosofía del siglo XX. Su lectura es indispensable para comprender lo que viene después de él. Y en su obra se han cebado también las críticas de los que deseaban construir una filosofía cortada de acuerdo con el patrón de la ciencia. Según acabamos de decir, Heidegger trata una única cuestión, la del ser, y tampoco en este punto ofrece una doctrina sistemática; presenta tan solo una sucesión de planteamientos en los que aborda la misma pregunta bajo perspectivas y términos diferentes ¿Por qué no elabora una doctrina? Porque entiende el ser como la gran fuerza que despierta la actividad inagotable del pensamiento. La preocupación fundamental de Heidegger es llevar a una experiencia conmovedora del ser, presentarlo como lo único verdaderamente interesante, como el fondo que hace brotar la vida específica del hombre. La importancia de las grandes afecciones, como la angustia, el aburrimiento, el desasimiento, etcétera, se debe al afán de presentar el ser como un acontecer vivo que nos estremece en lo más hondo. Para Heidegger no hay ente que se funde por sí mismo; todo emerge de lo que no es ente. Muestra al rojo vivo algo que preocupó a toda la filosofía escolástica: la experiencia de la contingencia, de lo que aparece, pero no es en sí mismo ni por sí mismo. El ser, en apariencia tan lejano, es la más real de todas las realidades, pues a partir de él se produce el acontecer de la vida histórica. El ser viene, hace entrega del don del pensamiento y llega hasta el borde donde se derrama en la palabra. El pensamiento vive de su donación. Sin embargo, por más que quiera dirigir la mirada hacia él, nunca descubre su faz. El ser se oculta una vez entregada su dádiva. Nadie ni nada puede forzarlo a que se mantenga fiel a un esquema lógico de actuación, por más que tampoco la lógica sea extraña al envío del ser. No se puede cerrar la historia. ¿Qué vendrá? El ser, siempre oculto, está en el fondo de todo acontecer. Puesto que el ser no muestra su rostro, puede caer en el olvido. Todos estos giros lingüísticos pueden conducir a una especie de mística del ser, pero también, contra lo pretendido originariamente, a la aceptación de la facticidad desnuda.

La hermenéutica

Heidegger ha marcado su impronta en diversas líneas de pensamiento del siglo XX. De él ha recibido impulsos ante todo la *hermenéutica*. ¿Cuál es el puente de conexión? La filosofía de Heidegger rompe con la idea de que la intuición sea el origen de las significaciones y antepone el concepto de verdad como desocultación o apertura al de verdad como adecuación. Esto significa que los conceptos usados en nuestro mundo no provienen fundamentalmente de la percepción externa (de la intuición), sino de la actividad por la que se abre el mundo. Objetos como la casa, la Luna y el automóvil parecen sumamente visibles, pero su significado no viene de lo visible en cuanto tal. La casa es el lugar reservado para mí y para mi familia donde se guardan las pertenencias de los que moran en ella, y es un punto de referencia constante en toda nuestra existencia (descansar, celebrar, habitar, salir, volver, pensar, preocuparse...). El automóvil es un medio de locomoción a través de un trazado de carreteras, que, en un mundo afanoso de superar las distancias, se ha hecho posible gracias a la utilización de combustibles como energía propulsora. La Luna es un cuerpo brillante en el cielo que gira en torno a la Tierra y, junto con ella, en torno al Sol. Ninguna de estas definiciones se explica por simple intuición. Cada una de ellas conecta con un fondo de acción práctica y con un trasfondo histórico desde el cual ha surgido la construcción de casas, la locomoción y la concepción de la Luna. Y no ha de pasarnos desapercibido que las definiciones dadas y la articulación de cualquier significación requieren el lenguaje. Heidegger explica esto detalladamente en el capítulo 5 de *Ser y tiempo*, donde expone cómo el «ser-en-el-mundo» se articula a partir de la *afección*, del *comprender* y del *habla*. Dicho con brevedad, nosotros, seres afectados por los temples de ánimo, desarrollamos nuestra existencia a través de actos de comprensión y de habla. En medio de todo ello se abren las posibilidades de nuestro existir. El mundo en el que todos vivimos está abierto en un lenguaje que habla cada uno de los miembros de un grupo. En nuestra comprensión y nuestro hablar abrimos el mundo, pero, a la vez, solo lo abrimos desde un mundo previamente abierto que nos es transmitido por la tradición. El lenguaje en Heidegger forma una unidad con la temporalidad y la historicidad. Por otra parte, el segundo Heidegger entendió el arte como un acontecer de la verdad e indujo a concebir la historia como un evento del ser.

Todo ese fondo heideggeriano aparece ampliamente desarrollado en *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer. En la concepción que él expone en su obra se unifican el *ser*, la *historicidad* y el *lenguaje*. El movimiento de comprensión del lenguaje tiene como reverso ontológico el acontecer del ser, que se manifiesta en el proceso de actualización lingüística. Gadamer concede un puesto especial a la obra de arte, en la que adquirimos una experiencia de la realidad y de nosotros mismos por la que el ser llega a su manifestación. En este autor la relación entre ser y lenguaje se decanta hacia la dimensión de la manifestación, que relega a segundo plano la ocultación.

En cambio, Gianni Vattimo, discípulo de Gadamer, se apoya en la afirmación heideggeriana de que «el ser se sustrae». De ahí saca la consecuencia de que no podemos alcanzar el ser de forma directa, e incluso la de que las persuasiones y los fenómenos históricos son el único ser que conocemos. En lugar de la experiencia del ser (Gadamer), se queda con la historia finita del acontecer. Lejos de alcanzar ningún fundamento, introduce la posibilidad de morir, tal como la ha desarrollado Heidegger, de forma que el Dasein se funda en la posibilidad de morir y carece de todo otro fundamento. Según Vattimo, el pensamiento conmemorativo piensa el ser como desparecido. Este autor reivindica en consecuencia el «pensamiento débil», que se limita a interpretar y apropiarse las virtualidades contenidas en nuestra tradición.

El existencialismo

Otro torrente que se ha derivado del manantial heideggeriano es el *existencialismo*. La vía de conexión es sin duda la que va inherente al concepto de existencia. Ésta implica en Heidegger los siguientes aspectos: la insistencia en que el ser del Dasein no es algo a la vista, no es una cosa; la referencia a un poder ser, a un poder ser que se relaciona con la negatividad, la muerte y la temporalidad; el tener que ser cada uno su propio «sí mismo»; el «proyecto» como fruto de la resolución, que arranca al Dasein del ser ya en el mundo; el horizonte de trascendencia inherente a la temporalidad; la historicidad. En Heidegger la trascendencia es el horizonte de posible recepción del ser.

Bajo este aspecto Heidegger tiene importantes coincidencias con Karl Jaspers, que también entiende la existencia como un ámbito de posibilidades que el hombre ha de hacer suyas y como la tarea de ser «sí mismo» en medio de ellas. Y eso implica que el hombre no está dado como un objeto, sino que lleva en sí la tarea de llegar a ser lo que todavía no es. La vinculación a lo que está dado se rompe en las situaciones límite: el *sufrimiento*, la *muerte*, la *lucha* y la *culpa*. La realización de la existencia implica la historicidad. A su vez, según Jaspers, en la realización de la existencia se abre la trascendencia con las diversas modalidades de referencia al ser.

Jean-Paul Sartre depende tanto de Husserl como de Heidegger, y elabora una concepción que tiene elementos de ambos. Debe al primero la vinculación a la subjetividad creadora, aneja a la intencionalidad de la conciencia, y la afirmación de un estrato de ser independiente de la actividad intencional. Esta herencia de Husserl lo aleja de Heidegger; pero, por otra parte, coincide con él en la concepción del hombre como nada. Según Sartre, de acuerdo con Heidegger, porque el hombre es nada puede existir, es decir, arrancarse de lo que ya es e introducir allí proyectos. El hombre tiende a adueñarse del ser, pero fracasa en este intento. En la filosofía de Sartre arde la llama de la libertad, cuyo imperativo lo induce a menospreciar la facticidad, la situación, el condicionamiento histórico. Con ello se aleja de la facticidad de Heidegger y de su afirmación enfática de la supremacía incondicional del ser sobre el hombre. Maurice Merleau-Ponty quiere forjarse una posición precisamente entre el ser «ya» en el mundo de Heidegger y la subjetividad de Sartre, y lo intenta mediante la afirmación de que la actividad humana parte de un contexto histórico y social. Pero formula esta posición en el marco de la filosofía del segundo Husserl, de modo que merece incluirse sin reparos en la fenomenología.

La crítica de la metafísica y de la unidad de la razón

El pensamiento de Heidegger también ha tenido una profunda repercusión en la manera de entender la *razón* y, por tanto, la filosofía. En este ámbito el punto de partida ha sido la crítica de la metafísica, centrada en la afirmación de que un pensamiento basado en el ente condujo al olvido del ser, así como el análisis relativo a la racionalidad moderna. Heidegger ha reivindicado el

carácter de evento del ser frente al intento de concebirlo como un ente permanente. Si el ser se da como evento, ¿qué consistencia tienen las formas de pensamiento que la historia de la filosofía nos ha transmitido? Para Heidegger, esas formas de pensamiento tienen un carácter epocal y se hallan en una relación de presencia y olvido respecto del ser.

Esta modalidad de pensamiento heideggeriano se refleja claramente en Michel Foucault, que analiza la relación cambiante entre la razón y lo otro de ésta. Y lo analiza no solo en lo que se refiere a los cambios sociales que se han producido históricamente en el trato dado a la locura, sino también en los estudios sobre el cambio de los marcos históricos que constituyen el a priori de las formas de saber. Cuando Foucault busca en la lingüística el horizonte de estructuración de los contenidos, se acerca a la concepción del habla en Heidegger, lo mismo que se acerca a su finitud y su concepción de la muerte cuando muestra que en el psicoanálisis se pone de manifiesto cómo por debajo de la representación asoman la muerte y el deseo.

La crítica heideggeriana de la metafísica ha dejado sentir sus efectos también en Jacques Derrida, que desarrolla todo un proyecto de *crítica de la metafísica de la «presencia»*. Heidegger atribuye la confusión entre ser y ente precisamente a la interpretación del ser bajo la modalidad temporal del presente. Y, según él, la recuperación de la temporalidad originaria ha conducido a una «destrucción» de la metafísica. Derrida desarrolla su proyecto de la «de-construcción», que implica fundamentalmente una crítica de la metafísica bajo la figura del «logocentrismo». Entiende por tal la concepción que concede la primacía al acto de hablar frente a la escritura. En el acto de hablar, por la audición de sí mismo, la voz está presente en sí. De ahí han tomado el modelo los principales conceptos filosóficos o metafísicos (ser, unidad, sustancia, forma, Dios, origen, espíritu, ley...). En todos ellos se suponía una unidad subyacente. Al logocentrismo o fonocentrismo contrapone Derrida el modelo de la «escritura», en la que no es prioritaria la unidad, sino la *diferencia*, en la que el sentido no existe como una unidad primera, sino que se constituye por el movimiento de originación de las diferencias. Derrida muestra además cómo también en los conceptos (unitarios) de la metafísica estaban implicadas las diferencias.

La crítica de la metafísica en Heidegger y Derrida prepara el terreno para la proclamación de la *pluralidad de discursos* en Jean-François Lyotard. La metafísica era la que en la tradición filosófica elaboraba una concepción

unificante de todo saber. Por tanto, si renunciamos a ella, carecemos de una base unitaria para las diversas formas de conocimiento. Resulta, por tanto, coherente afirmar una pluralidad de discursos independientes entre sí. Y éste es el paso que da Lyotard: impugna sobre todo la racionalidad unitaria de la historia implicada en los metarrelatos (discursos sobre la historia universal, por ejemplo, el cristianismo y el marxismo). Lyotard se instala en el modelo de una diferenciación de tipos de discurso, en que la relación entre ellos se regula por el principio del reconocimiento de la pluralidad, sin posibilidad de subordinar un discurso a otro.

Heidegger, además de desarrollar la crítica de la metafísica y de afirmar la historicidad radical, atribuye el nacimiento del mundo a la confluencia del cielo y de la tierra, de los mortales y los inmortales (los dioses). Además, sugiere un origen del pensamiento que no obedece a deducciones lógicas, sino que simplemente «se nos da». Estos puntos de vista encuentran terreno fértil en la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari, que conectan con Derrida y Lyotard. Frente a la tendencia de la filosofía occidental a pensar el mundo organizándolo en torno a un único centro, por ejemplo, en torno a la razón instrumental, y a entender las diferencias como una repetición de lo que es idéntico consigo mismo, Deleuze y Guattari reivindican la *originalidad del pensamiento*, que se transforma constantemente como un evento no deducible, y así saca a la luz la *diferencia* y la *repetición*. En contraposición al modelo tradicional del árbol, que brota de una sola raíz, estos autores sugieren una ontología basada en el modelo del «rizoma», en el que las diferencias e incluso la unidad han de explicarse por el cruce de las diferencias. De acuerdo con ello, el sentido acontece de manera multiforme a partir de una libre energía creadora, y la filosofía ha de entenderse como el arte de la formación, invención y producción de conceptos.

Quizá sea Richard Rorty el apologeta que con mayor ahínco ha defendido la pluralidad en las discusiones filosóficas de finales del siglo XX. Reconoce que Dewey, Wittgenstein y Heidegger han preparado el camino para liberar las mentes del dominio de la metafísica. Rorty se apoya sobre todo en la tesis de que *la metafísica está acabada*, y desarrolla dentro de las huellas heideggerianas la idea de que en nuestro conocimiento no nos acercamos a algo previamente dado, sino que *abrimos mundos con perspectivas diferentes*. Rorty acepta un progreso en el sentido de que un mundo está más abierto o es más amplio que el anterior, de que uno implica menor sufrimiento que el

otro, pero prefiere las metáforas que sugieren la expansión y el sufrimiento a las que indican un acercamiento a algo distinto. Y esto significa que, de acuerdo con Heidegger, defiende la tesis de la verdad como apertura y no primariamente como adecuación.

Queda abierta a discusión la pregunta de si posiciones como las de Vattimo y Rorty han interpretado correctamente a Heidegger y si, por tanto, la filosofía de éste nos conduce a la facticidad desnuda de lo dado históricamente. Si la «onto-latría» va en serio y no es una mera escenificación, hemos de decir que en dichas interpretaciones se pierde una dimensión de Heidegger. Pero también hemos de reconocer que él mismo dio pie a esa pérdida.

4. MAURICE MERLEAU-PONTY

Fenomenología existencial

Vida y obras

Maurice Merleau-Ponty nació el 14 de marzo de 1908 en Rochefort-sur-mer (Charente Marítimo). Cursó sus estudios de filosofía en la École Normale Supérieure. En 1931 fue nombrado profesor de filosofía en el Lycée de Beauvais. Se doctoró en 1938 con una investigación sobre la estructura del comportamiento, que se publicó en 1942. En 1939 viajó a Lovaina para trabajar en el archivo de Husserl. Allí estudió los escritos inéditos, así como *Ideas*, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y *Experiencia y juicio*. Al estallar la guerra, se incorporó al ejército como oficial del Estado Mayor (1939-1940). En 1940 asumió el puesto de profesor en el Lycée Carnot. En 1941 fundó junto con Sartre el grupo de resistencia intelectual «Socialismo y libertad». En 1944 ocupó el puesto de redactor jefe de la nueva revista *Les Temps Modernes*. Se doctoró en 1945 con el trabajo *Fenomenología de la percepción* (publicado en 1945), al que unió la *Estructura del comportamiento*. Seguidamente fue nombrado profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Lyon.[145]

Desde finales de la guerra ocupó un puesto destacado en la escena intelectual francesa la confrontación entre existencialismo y marxismo, sistema que salió reforzado por su participación en la resistencia contra la ocupación alemana. Para el marxismo, el existencialismo, con su insistencia en el individuo, era una pieza de la ideología burguesa. En cambio, Merleau-Ponty defendía la necesidad de que un marxismo vivo se apropiara la preocupación existencialista. En *Humanismo y terror* (1947), trata cautelosamente el tema de la violencia en la Unión Soviética, resaltando como contrapartida las formas encubiertas de violencia en las democracias occidentales. Por el contrario, en «Les jours de notre vie», artículo publicado en *Les Temps Modernes* (1950), reconoce el hecho demostrado de los campos de concentración en Rusia. En consecuencia, se distancia del Partido Comunista y de la filosofía marxista de la historia. Por el contrario, en esta época Sartre intentaba un acercamiento a dicho partido. Merleau-Ponty, en desacuerdo con Sartre, deja la redacción de la revista *Les Temps Modernes*. Critica el marxismo porque menosprecia la subjetividad libre y censura, por otra parte, la comprensión de la libertad en Sartre por la contraposición abstracta entre el ser en sí y el ser para sí. A su juicio, la libertad sartreana es abstracta porque está separada de la situación, es decir, se realiza en una elección puntual. Para Merleau-Ponty, la elección viene determinada por nuestra manera de vivir en el mundo. La libertad está situada en circunstancias concretas. Sartre entiende la libertad como capacidad de negar y de superar lo dado, sin conectarla con algo determinado, con un contexto.

Merleau-Ponty, guiado por la primacía de la percepción, establece un término medio entre el «en sí» y el «para sí». Los productos humanos constituyen un mundo intermedio entre ambos. El «para sí» está acuñado por la actividad humana. La acción forma parte de un contexto histórico y social. Entre la conciencia y las cosas se forma un mundo intermedio. Los instrumentos, por ejemplo, provienen de una actividad anterior. Por otra parte, la libertad solo se realiza en relación con los otros, por mediación de lo universal. Estamos inmersos en un contexto concreto que se halla mediado por lo social, lo histórico y lo lingüístico.

En 1953 Merleau-Ponty tomó posesión de su cátedra en el Collège de France, donde le habían precedido Bergson, Le Roy y Lavelle. Pronunció su lección inaugural con el título «Elogio de la filosofía». En 1955 apareció la

obra *Las aventuras de la dialéctica* y en 1960 publicó una colección de escritos bajo el título de *Signos*. En 1961 apareció «L'oeil et l'Esperit» en la revista *Art de France*; el escrito se publicó como obra en 1964. Merleau-Ponty murió súbitamente en su mesa de trabajo el 4 de mayo de 1961.

En rasgos generales, su pensamiento se mueve en el terreno de la *fenomenología*, del *existencialismo* y del *estructuralismo*, y se caracteriza como una «fenomenología existencial», en el sentido de que la cuestión primordial es la de la existencia humana. Está influido por Gabriel Marcel, que en *Journal métaphysique* expone el tema del propio cuerpo como «existencia encarnada» y centro desde el que se ordena el mundo. Influyen además en él Heidegger, Sartre, el Hegel de la *Fenomenología* y Husserl. Coincide con Heidegger en la crítica a la idea de un sujeto contrapuesto al mundo y en el «ser-en-el-mundo» como lugar originario en el que se abre todo sentido. Sartre es un trasfondo constante en la filosofía de Merleau-Ponty; sin embargo, insiste frente a él en que el ser y la nada se comunican entre sí y no pueden considerarse meras antítesis. Puesto que estamos radicados en el ser, la libertad no puede entenderse como un fundamento absoluto. Merleau-Ponty leyó a Husserl desde principios de 1939. Fue el primer extranjero que consultó «Les Archives-Husserl» en Lovaina. La intencionalidad, el problema de la significación de la ciencia para la existencia humana, la primacía de la intuición y el «mundo de la vida» son temas husserlianos que están constantemente presentes en Merleau-Ponty.

Obras

La structure du comportement, París, PUF, 1942 [*La estructura del comportamiento*, precedido de «Una filosofía de la ambigüedad» por A. de Waehlens, trad. de E. Alonso, Buenos Aires, Hachette, 1976]; *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945 [*Fenomenología de la percepción*, trad. de J. Cabanes, Barcelona, Península, [5]2000]; *Humanisme et terreur*, París, Gallimard, 1947 [*Humanismo y terror,* trad. de L. Rozitchner, Buenos Aires, La Pléyade, 1968]; *Sens et non sens*, París, Nagel, 1948 [*Sentido y sinsentido,* pról. de F. Montero, trad. de N. Comadira, Barcelona, Península, 1977, [2]2000]; «Pour une phénoménologie du langage»,

en *Problemes actuels de la phénoménologie*, París, Desclée de Brouwer, 1952; *Résumés de Cours* (Collège de France, 1952-1960), París, Gallimard, 1968 (póstuma) [*Posibilidad de la filosofía: Resúmenes de los cursos del Collège de France*, trad. y coment. de E. Bello Reguera, Madrid, Narcea, 1979]; *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955 [*Aventuras de la dialéctica*, trad. de L. Rozitchner, Buenos Aires, La Pléyade, 1974]; *Signes,* París, Gallimard, 1960 [*Signos*, trad. de C. Martínez y G. Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1964]; *L'œil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964 [*El ojo y el espíritu,* trad. de J. Romero Brest, Buenos Aires, Paidós, 1977, 1986]; *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964 (póstuma) [*Lo visible y lo invisible: seguido de notas de trabajo*, texto fijado por Cl. Lefort, trad. de J. Escudé, Barcelona, Seix Barral, 1970]; *L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, París, Vrin, 1968 (póstuma); *Éloge de la philosophie et autres essais*, París Gallimard, 1968 (póstuma) [*Elogio de la filosofía*, trad. de A. Letellier, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970]; *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, París, Centre de Documentation Universitaire, 1967; *La prose du monde*, texto establecido y presentado por Cl. Lefort, París, Gallimard, 1969 [*La prosa del mundo*, trad. de F. Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1971].

Bibliografía

J. A. Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty*, Madrid, Fragua, 1975; R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, París, Vrin, 1998; E. Bello, *De Sartre a Merleau-Ponty: dialéctica de la libertad y del sentido*, Murcia, Universidad de Murcia, 1979; R. Bonan, *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, París, L'Harmattan, 2001; Th. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie trascendentale. La genèse de la philosophie de Merleau-Ponty*, La Haya, Nijhoff, 1971; B. Halda, *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambigüité*, París, Les Lettres Modernes, 1966; W. S. Hamrick, *An existential phenomenology of law: M. Merleau-Ponty*, Hardbound, Nijhoff, 1987; F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, París, PUF, 1981; M. Lefeuvre, *M. Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie*, Lille, Université de Lille, 1977; D. B. Low, *Merleau-Ponty's last vision: a*

proposal for the completion of «visible and the invisible», Evanston (IL), Northwestern University Press, 2000; R. LLAVONA, *El ser en estado salvaje en la fenomenología de Merleau-Ponty*, Madrid, Universidad Complutense, 1976; F. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, *Maurice Merleau-Ponty: 1908-1961,* Madrid, Ediciones del Orto, 1995; J. A. MERINO, *Humanismo existencial en M. Merleau-Ponty*, Madrid, Cisneros, 1980; J. NEBREDA, *La fenomenología del lenguaje de M. Merleau-Ponty*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1981; M. J. PINTO CANTISTA, *Sentido y ser en Merleau-Ponty*, Pamplona, EUNSA, 1982; A. ROBINET, *Merleau-Ponty*, París, PUF, 1970; J. SCHMIDT, *Maurice Merleau-Ponty: between phenomenology and structuralisme*, Nueva York, St. Martin's Presse, 1985; X. TILLIETTE, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, París, Seghers, 1970; E. TOURÓN DEL PIE, *El hombre y el mundo en la fenomenología de Merleau-Ponty*, Madrid, Publicaciones del Monasterio del Pueyo, 1961; A. DE WAELHENS, *Une philosophie de l'ambigüeté. L'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*, París, Nauwelaerts, ^{2}1967; J. YAGÜE, *Merleau-Ponty y la fenomenología*, Madrid, Augustinus, 1971.

CONCIENCIA ENCARNADA

Relación con Husserl, Heidegger y Sartre

Tomamos el lema de «conciencia encarnada» para caracterizar el pensamiento de Merleau-Ponty en su conjunto. El lema recuerda a Sartre, que en su contraposición del «en sí» y el «para sí» nos deja ante la paradoja de que la conciencia, siendo simplemente negativa (no-ser), es la fuente de todas las determinaciones. Eso conduce a que éstas tienen que ser fruto de la imaginación, sin estar radicadas en el ser mismo. La conciencia encarnada tiende a superar este abismo. Para lograrlo, Merleau-Ponty traza un camino intermedio entre los diversos autores que influyen en él. Ante todo busca un camino intermedio entre el materialismo determinista y la fundamentación absoluta en la subjetividad o la conciencia, al estilo de Descartes, Kant y Sartre. Al tomar este camino se acerca a la dialéctica, por ejemplo, a la de Hegel, de quien se distancia a la vez por el hecho de que renuncia a la lógica absoluta como esquema articulador de la historia. Esto supuesto, queda la

vía de Heidegger y de Husserl. Coincide con el primero en la fusión del sujeto y del objeto en el «ser-en-el-mundo». Pero, por otra parte, mantiene la dimensión de la conciencia, de la subjetividad, en la constitución del sentido y la articulación del mundo. En consecuencia, se mueve en la órbita fenomenológica de Sartre y de Husserl. Y situado entre estos dos se acerca más a Husserl que a Sartre por la primacía de la intuición frente a la libertad creadora y la imaginación. Dentro del cauce fenomenológico, su tarea será conciliar el primer Husserl con el segundo, el que busca en las cosas mismas las estructuras que descubre la conciencia y el que medita sobre el mundo intersubjetivo de la vida como fondo del que emerge la actividad constituyente.

El camino peculiar de Merleau-Ponty empieza a diseñarse en *La estructura del comportamiento* (1942). Frente al conductismo, que quiere explicar la conducta por un conjunto de reflejos puntuales, el autor se basa en la teoría de la forma y resalta la actividad espontánea del organismo en su relación con el entorno. Rechaza la causalidad mecánica lineal y pone de manifiesto un conjunto de niveles conectados entre sí: lo *físico*, lo *vital* y lo *sígnico*, que actúan en una interrelación dialéctica. Cada estrato ontológico tiene sus propias leyes, pero cada orden inferior está integrado en el superior. El organismo se enfrenta con el entorno desde su propia articulación estructural. Gracias a esta actividad conjunta, puede fundar nuevas estructuras y desarrollar una dinámica evolutiva.

El «mundo de la vida». La intencionalidad

La obra en la que Merleau-Ponty despliega su concepción peculiar es *Fenomenología de la percepción*. Desde una posición fenomenológica en la que convergen Husserl y Heidegger, así como la psicología de la forma, la dialéctica de Hegel y Marx y el existencialismo de Sartre, se distancia tanto del materialismo como del idealismo. Merleau-Ponty entiende a Husserl desde el periodo posterior, y así lo interpreta apoyándose en el concepto de «mundo de la vida». Por eso, en el prólogo a la *Fenomenología de la percepción,* afirma que el análisis del «ser-en-el-mundo» contenido en *Ser y tiempo* es un simple desarrollo del concepto husserliano del «mundo natural». Interpreta el lema de Husserl «a las cosas mismas» en el sentido de

que hay que ver al sujeto en su conexión con el mundo; defiende que la reducción fenomenológica se proponía alcanzar un mundo en el que todavía no es válida la distinción entre sujeto y objeto, entre el dato empírico y el discurso lógico. Por otra parte, la apelación a lo que se muestra en las cosas pretende conducir a lo que aparece en ellas antes de su inclusión en las categorías de la ciencia. El sujeto forma una unidad indisoluble con el mundo antes de explicitarse como sujeto estricto a la manera cartesiana. La reflexión se refiere a algo que le precede. Volver a las cosas mismas es regresar al mundo en el que nos encontramos antes del conocimiento científico. Merleau-Ponty da un giro a la intencionalidad. Cree que por debajo de la referencia intencional consciente a algo exterior hay un concepto más profundo, a saber, las formas bajo las cuales nosotros, como dotados de cuerpo, nos dirigimos a los objetos que manejamos, así cuando extendemos la mano hacia el martillo o las tijeras. En esta intencionalidad no se trata tanto de un «yo pienso» como de un «soy capaz». Según Merleau-Ponty, las esencias de Husserl son medios que sirven a la realidad para rebasarse a sí misma. La realidad se mueve desde la facticidad a la visión de lo posible; la existencia trasciende desde lo concreto a un nuevo horizonte.

Merleau-Ponty se basa esencialmente en Sartre para delimitar su propio punto de vista. Le objeta que plantea la relación entre la conciencia y el ser como una antítesis rígida: el ser precede incondicionalmente a la conciencia y ésta se pone de manera absoluta, sin ningún género de limitaciones. A la posición de Sartre y del cartesianismo en general, contrapone un modelo en el que la conciencia (el sujeto) y la realidad objetiva son recíprocamente permeables. La conciencia no puede poner un principio absoluto porque está radicada de antemano en el ser, y a su vez éste se halla acuñado por la subjetividad. Merleau-Ponty llama «existencia» a la unidad que precede a toda contraposición entre conciencia y cuerpo. Un ejemplo muy claro de la permeabilidad entre sujeto y objeto es la *cultura*, que ha sido creada por la subjetividad humana y a su vez constituye una esfera objetiva que se activará en nuevos actos de un sujeto. Por ejemplo, una ciudad con sus edificios, calles, etcétera, es el fondo desde el que emerge la actividad de los ciudadanos. El mundo humano no es un simple desarrollo del sujeto, ni una mera aprehensión del objeto. Más bien, el sujeto está henchido de objetividad y lo objetivo lleva la impronta de lo subjetivo.

El cuerpo

Ante todo es decisivo el hecho de que el cuerpo es constituyente de la subjetividad; es el punto de partida de toda percepción. El sujeto de la percepción es la *conciencia encarnada*. Esto significa que las antenas corporales son el primer vehículo de contacto con el mundo. Antes de que nosotros imprimamos nuestras categorías reflexivas, los objetos están constituidos ya por la mediación del cuerpo. Y, por otra parte, el objeto percibido no está constituido por relaciones puramente objetivas, tal como lo presenta la ciencia, sino por aquel ámbito que se ha constituido previamente como *mundo de la vida*. En el «mundo de la vida» las experiencias de los sujetos están fundidas en un horizonte común. Por tanto, los objetos aparecen allí teñidos de subjetividad e intersubjetividad humana. El «mundo de la vida» es pre-objetivo y pre-subjetivo; a partir de ahí formamos por medio de abstracciones la idea del mero cuerpo o de la mera conciencia. Así, por ejemplo, el habitar un mundo espacio-temporal mediante nuestra corporalidad es anterior a la constitución del espacio como objeto de la geometría. Las ciencias se desarrollan sobre la base de ese mundo. El «mundo de la vida» está dotado de sentido antes de que intentemos dárselo a través de la actividad explícita de nuestra libertad. En consecuencia, se opone a Sartre en su afirmación de que la situación fundamental del hombre en el mundo es absurda.

La percepción

Este mundo en el que vivimos siempre se nos abre en la *percepción*, que no es una mera recepción pasiva de impresiones o una contemplación teórica. Más bien, forma parte de la capacidad de movernos, de orientarnos en un mundo de sonidos, formas, colores y olores, y de poder configurar las cosas.

> Mis movimientos y los de mis ojos hacen vibrar el mundo, como se hace mover un dolmen con el dedo sin alterar su solidez fundamental. Con cada uno de mis parpadeos sube y baja un telón, sin que se me ocurra atribuir este eclipse a las cosas mismas; con cada uno de los movimientos

> de mis ojos que recorren el espacio las cosas sufren una breve distorsión que cargo inmediatamente en mi propia cuenta; y cuando voy por la calle con los ojos fijos en el horizonte de casas, todo mi contorno inmediato tiembla con cada una de mis pisadas y luego vuelve a su inmovilidad. [...] De mi cuerpo depende que a veces me quede en lo aparente, y de él depende también que otras veces vaya a las cosas mismas: él es quien suscita el murmullo de las apariencias y quien las acalla y me lanza en pleno mundo. Diríase que mi poder de penetrar en el mundo y el de retraerme y quedarme con los fantasmas son inseparables.[146]

En la *Fenomenología de la percepción* no se trata tanto del acto aislado de percibir un objeto como de abrir la forma de ser en el mundo en la que nos encontramos siempre. Merleau-Ponty pone el ejemplo del bastón de un ciego. El bastón no es un objeto junto a otros, sino una parte de la capacidad de orientación del ciego. El bastón amplía su corporalidad. Las cosas que nos apropiamos amplían nuestra corporalidad. Otro ejemplo interesante es el de la relación del cuerpo con la habitación. Caminando por ella puedo experimentarla bajo diversos aspectos, puedo verla en una mañana de otoño o en una tarde de verano. Solo la experiencia corporal me permite percibir la unidad del objeto. Gracias a mi corporalidad pueden mostrarse los diversos aspectos del objeto junto con su unidad. El sujeto de la percepción es el cuerpo, el «sujeto encarnado». En la percepción se explicita todo el saber que va inherente al cuerpo. También el *lenguaje* es una actividad corporal. Las palabras son fenómenos materiales. El lenguaje articula estructuras dotadas de significación. En su origen las palabras son una prolongación de determinados movimientos del cuerpo humano y a su vez adquieren significación por su conexión con un sistema lingüístico.

> La percepción es un fenómeno complejo en el que está trabado sin solución de continuidad un panorama de cosas percibidas que forman el fondo sobre el que percibimos una determinada; su presencia está organizada en formas variadas de estructuras en las que diferentes totalidades, hasta culminar en *el mundo*, arropan al objeto concreto que se recorta como centro de ese campo. En la presencia percibida de cada cosa

> gravita la de ese conjunto de totalidades que, por ello mismo, le da sentido o la hace significativa.[147]

La percepción se produce en medio de un torrente de experiencias que se relacionan y esclarecen recíprocamente. El horizonte perceptivo va tan lejos que forman parte de él el horizonte de la propia vida y el contexto histórico del que percibe. En este sentido, la percepción tiene un horizonte de *temporalidad*. El presente es la articulación del pasado y a la vez el punto de partida del futuro.

La subjetividad de Merleau-Ponty, precisamente como ligada a la condición corporal, es lugar de aparición de estructuras que están invisiblemente en el «mundo de la vida» y en la naturaleza. Hablando de Cézanne escribe:

> No creyó tener que escoger entre sensación y pensamiento, ni tampoco entre caos y orden. No ha querido separar las cosas fijas que aparecen ante nuestra mirada y su manera fugaz de mostrársenos, ha querido pintar la materia dándose forma a sí misma, el orden que nace de una organización espontánea.[148]

Y prosigue:

> El paisaje, decía, se piensa dentro de mí y yo soy su conciencia. Nada hay más alejado del naturalismo que esta ciencia intuitiva. El arte no es ni una imitación, ni tampoco una fabricación siguiendo los deseos del instinto o del buen gusto. Es una operación de expresión. [...] El pintor toma y convierte en objeto visible aquello que sin él quedaría encerrado en la vida aislada de cada conciencia: la vibración de las apariencias que constituye el origen de las cosas.[149]

Merleau-Ponty habla de una estructura metafísica del cuerpo, en el sentido de que éste hace que aparezca algo invisible. Así la sexualidad, por su duplicidad de autonomía y dependencia, hace que aparezca la apertura del hombre a otros hombres. A través del cuerpo estamos referidos al mundo y, en medio de él, a los demás seres humanos.

Subjetividad e intercorporeidad

Merleau-Ponty explica la relación intersubjetiva a través de la dimensión corporal. No es ajeno al difícil problema del *conocimiento del otro* en cuanto tal, que se le planteó ya a Husserl y que éste apenas logró resolver satisfactoriamente. Si queremos entender la intersubjetividad a través de la «intercorporeidad» tenemos que preguntarnos de qué manera, por la visión del cuerpo ajeno, podemos tener acceso a la esfera invisible, a la conciencia del otro. A primera vista, el cuerpo ajeno se nos presenta como un *objeto*, pero también podemos considerarlo como una *conciencia* que actúa y se expresa. La visión del cuerpo ajeno como una simple objeto, por ejemplo, en la fisiología, no es la manera primordial de llegar a su descubrimiento. Más bien, la corporeidad ajena se descubre como una *dimensión del mundo*.

La solución de este problema ha de entenderse desde la posición general del autor en la relación sujeto-objeto. Puesto que, según hemos visto, hay una compenetración entre subjetividad y mundanidad, ni el sujeto es una esfera cerrada y acabada en sí misma ni el mundo es una realidad terminada que exista siempre igual. Más bien, de acuerdo con una línea de pensamiento procedente de Herder, que luego influyó en Hegel, para Merleau-Ponty no hay un sujeto concluido al que se añada la expresión corporal, sino que ésta, junto con el mundo en el que se exterioriza, forma parte de aquella actividad que llamamos sujeto. Por tanto, la subjetividad solo existe en el intercambio con el mundo y solo allí puede aprehenderse. La situación cognoscitiva de uno mismo para sí mismo no es esencialmente diferente de la situación de uno mismo para el otro. Nos conocemos a nosotros mismos y conocemos al otro en medio del mundo como lugar de aparición de lo invisible.

> Ese otro que me invade está hecho de mi propia sustancia: *sus* colores, *su* dolor, *su* mundo, precisamente en tanto que *suyos*, ¿cómo voy a concebirlos si no es partiendo de los colores que veo, de los dolores que he padecido, del mundo en que vivo? Por lo menos, mi mundo particular ya no es solo mío, se ha convertido ahora en instrumento que maneja otro,

> en dimensión de una vida generalizada que ha venido a injertarse en la mía.[150]

Dialéctica

Hemos visto la permeabilidad y complementariedad que se da entre sujeto y mundo, entre yo y el otro. A esto pueden añadirse muchas otras parejas de conceptos que guardan entre sí el mismo tipo de relación: lo vivido y lo pensado, la libertad y la situación, lo consciente y lo inconsciente. Merleau-Ponty usa el concepto de «dialéctica» para designar todo ese conjunto de relaciones. Desde su punto de vista, la realidad, el ser, no se da en los polos aislados, sino más bien en el punto donde se cruzan los opuestos. El pensamiento dialéctico de Merleau-Ponty se apoya en Heráclito más que en Hegel, pues a su juicio el proceso antitético entre contrarios no llega a superarse nunca. Según él, la dialéctica muestra la pluralidad de relaciones que se dan en las realidades mundanas y la unidad viva entre todas ellas. La dialéctica, en contra de la escisión entre el ser «en sí» y el ser «para sí» de Sartre, busca una definición que ha de dar con el ser antes de que se produzca la escisión reflexiva, y no puede encontrarla en nosotros ni fuera de nosotros, sino donde se cruzan ambos movimientos.

> Lo que llamamos buena dialéctica [...] plantea sin restricción la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad. La mala dialéctica es la que cree recompensar al ser con un pensamiento tético, con un conjunto de enunciados, con tesis, antítesis y síntesis; la buena dialéctica es la que tiene conciencia de que toda *tesis* es idealización, de que el ser no se compone de idealizaciones o de cosas dichas, como creía la vieja lógica, sino de conjuntos unidos en los que la significación solo aparece siempre como tendencia, en los que la inercia del contenido no permite nunca definir un término como positivo, otro como negativo y menos aún un tercer término como supresión absoluta de este último por sí mismo.[151]

Tal como indica este texto, Merleau-Ponty es adverso a una dialéctica rígida, definible en sus términos concretos para la totalidad del proceso histórico,

así la de Hegel. Su propia dialéctica es inacabada, finita, pues, según él, experimentamos el mundo en un conjunto de relaciones, pero siempre como una totalidad abierta.

En *Lo visible y lo invisible*, obra que no llegó a terminar, Merleau-Ponty lucha por superar la filosofía de la conciencia y del sujeto. Establece un espacio intermedio entre el yo y el mundo, que él llama «quiasmo». Quiere superar la oposición entre cuerpo y mundo mediante el concepto de «carne», que es como una materia latente del mundo. En los conceptos de carne y quiasmo se condensan intuiciones en las que la naturaleza es percibida como un fondo indiferenciado que tanto puede pasar a ver como a ser visto.

Leemos en esta obra:

> La carne no es materia, no es espíritu, no es una sustancia. Para designarla haría falta el viejo término «elemento», en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una *cosa general* a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya. La carne es, en este sentido, un elemento del ser.[152]

Según aparece en el texto, la «carne» constituye una *realidad ontológica*. Es un medio formador de objeto y sujeto. Confiere aquella disposición por la que la materia puede ser tanto vidente como visible, tanto tangente como tocada. La carne es el enrollarse lo visible en el cuerpo vidente, lo tangible en el cuerpo tangente. La idea es como el forro y la hondura que envuelve lo sensible. Hay una idealidad que da a la carne sus ojos, su hondura y sus dimensiones. Para Merleau-Ponty, el arte en general, en particular el de Proust, explora la realidad invisible y revela el mundo de las ideas. Esta exploración, además de realizarse en la ciencia, tiene lugar también en la literatura, la música, las pasiones y la experiencia del mundo invisible. Nosotros estamos envueltos en una masa de cosas visibles. Y parece como si nuestra visión se formara en su centro, como si

> entre lo visible y nosotros hubiera un intercambio tan íntimo como el que hay entre el mar y la playa.[153]

La idea está dentro del mundo mismo, es lo que lo habita, sostiene y hace visible.

El propio cuerpo y las cosas muestran una afinidad, de tal manera que interrogamos las cosas de acuerdo con nuestros deseos, como si las conociéramos antes de conocerlas. El nexo entre el cuerpo que siente y lo sentido es tan fuerte que resulta imposible una diferenciación firme y estable. Merleau-Ponty pone el ejemplo de las manos. Hay un tacto de las cosas, pero también un tacto del tacto, por ejemplo, cuando mi mano derecha toca la izquierda mientras ésta palpa cosas. En tal caso el sujeto tangente pasa a ser algo tocado. La operación es reversible a discreción, y con ello el mundo de cada mano se abre al de la otra. Ambas pertenecen a un mismo espacio de conciencia. Una dimensión está tan cercana a la otra que el autor de *Lo visible y lo invisible* pregunta:

> ¿Dónde situar los límites entre el cuerpo y el mundo, puesto que el mundo es carne? ¿En qué punto del mundo situamos al vidente, si está claro que en el cuerpo no hay más que «tinieblas atiborradas de órganos», es decir, de algo visible aún?[154]

Lo visible y lo invisible

La relación de ocultación y desocultación en el tema de la verdad y, concretamente, en el comportamiento recíproco entre la tierra y el mundo, es un tema preferido de Heidegger. Merleau-Ponty le da la versión de *lo visible* y *lo invisible*. Lo visible es espeso y, en cuanto tal, se resiste a ser penetrado por la mirada. Incluso mi propio cuerpo que ve tiene también su espesor y, sin embargo, es el único medio que yo tengo para llegar al corazón de las cosas. Lo visible es la superficie de una profundidad, un corte en un ser macizo. Parece como si oyéramos aquí un eco del ser macizo de Sartre. Sin duda es así. Pero nuestro autor resalta precisamente la permeabilidad entre lo macizo y la conciencia. Nuestro propio cuerpo es cosa entre las

cosas, por un lado, y es el que las ve y las toca, por otro. Con ello, por pertenecer al orden del sujeto y del objeto, nos revela sorpresas importantes de las relaciones entre ambos órdenes, y en concreto el hecho de que cada dimensión llama a la otra.

> Porque, si bien el cuerpo es cosa entre las cosas, es, en cierto sentido, más fuerte y más profundo que ellas y eso, decíamos, porque *es cosa*, lo cual significa que se destaca entre ellas y, en la medida en que lo hace, se destaca de ellas. No es simplemente cosa *vista* de hecho (yo no veo mi espalda), es visible por derecho, entra en el campo de una visión a un tiempo ineluctable y diferida. Recíprocamente, si toca y ve, no es porque tiene delante los seres visibles como objetos: están a su alrededor, llegan hasta invadir su recinto, están en él, tapizan sus miradas y sus manos por dentro y por fuera. Si los toca y los ve, es únicamente porque, siendo de su misma familia, visible y tangible como ellos, se vale de su ser como de un medio para participar de ellos, porque cada uno es arquetipo para el otro y porque el cuerpo pertenece al orden de las cosas así como el mundo es carne universal.[155]

Merleau-Ponty habla de una visibilidad dispersa unas veces y concentrada otras. Esta visibilidad posibilita la visión del mundo desde dentro, sin necesidad de salir fuera. La adherencia entre vidente y visible es comparable a las series de imágenes que surgen de dos espejos situados uno frente al otro. Las imágenes se meten unas en otras y cada una es réplica de la otra. En analogía con ello el vidente entra en el ámbito de lo visto, y, por tanto, se ve a sí mismo. Cuando algunos pintores dicen que se sienten mirados por las cosas, según Merleau-Ponty no hacen sino dar un testimonio de esto. Hay una relación de lo visible consigo mismo, una visibilidad que me traspasa y me constituye en vidente. La conciencia explícita de cada uno está sostenida por la unidad prerreflexiva y preobjetiva de mi cuerpo. Esta fluidez en lo visible se da también entre los mundos de cada uno de los hombres. El mundo particular de cada hombre no está yuxtapuesto al de los otros, sino que se halla rodeado por el mundo de todos ellos. El sentir es un volverse lo sensible hacia sí mismo. En consecuencia, hay una afinidad entre mi experiencia y la del otro hombre. Ambos estamos invadidos por una

visibilidad anónima, que nos permite hablar de un ser intemporal. Algo parecido podemos afirmar en el ámbito de lo tangible, donde lo tocado toca al tangente. Y a su vez lo tangible está abierto a la visión. Merleau-Ponty ilustra también esta intimidad entre el vidente y lo visto, el tangente y lo tocado, mediante la dimensión de la sonoridad. Muestra cómo yo soy un ser sonoro que oye sus vibraciones por dentro, cómo yo me oigo con la garganta, en términos de Malraux. Pone de manifiesto además de qué manera el vidente emerge de los procesos naturales. Por ejemplo, en el proceso embrionario, el cuerpo visible efectúa en sí mismo un trabajo por el que va preparando el hueco de donde saldrá su visión, y pone en marcha el proceso por el que se hará visible para sí mismo. En el punto en que se cruzan la metamorfosis de lo vidente y lo visible nace la percepción. En la transición entre lo opaco y la conciencia ocupa una posición singular el lenguaje, que, en términos de Valéry, es la voz misma de las cosas, de las aguas y los bosques.

> Si se explicitara completamente la arquitectónica del cuerpo, su armazón ontológica, y cómo se ve y se oye, se vería que la estructura de su mundo mudo es tal que en ella se dan ya todas las posibilidades del lenguaje.[156]

Y comentando el concepto de horizonte en Husserl escribe:

> El horizonte, como la tierra o el cielo, no es una colección de cosas tenues, o el título de una clase [...], es un nuevo tipo de ser: ser poroso, preñado, el ser de la generalidad, y en él está sumido, englobado el otro ser, aquel ante el cual se abre el horizonte.[157]

Podría pensarse que Merleau-Ponty, al enlazar de tal manera al hombre con la dimensión corporal y con la naturaleza, cede a una concepción naturalista o positivista. Pero rechaza explícitamente esta vía interpretativa y afirma, aunque apenas esclarece, la existencia de una visión central que reúne las visiones dispersas, la existencia de un centro de unidad de éstas. Podría hablarse en este autor de un cierto aristotelismo en el que se muestra cómo el ser está inmerso en la materia y emerge desde ella, creando una acuñación peculiar, la que hemos caracterizado como *carne*, al llegar al nivel de la

conciencia. En todo caso, hay en Merleau-Ponty un exceso de eclecticismo, que le impidió perfilar satisfactoriamente su propia posición.

II

DERIVACIONES DE LA FENOMENOLOGÍA

A. LA HERMENÉUTICA

La hermenéutica es conocida desde que se transmiten e interpretan textos lingüísticos. Aparece primordialmente en la tradición bíblica, pues hay en ella muchos libros, nacidos en épocas diferentes, que se legitiman por la autoridad divina. Pretenden transmitir una voz coherente, constituir una unidad en medio de las diferencias. Eso obliga a relacionar los textos entre sí para obtener una interpretación que los haga concordar. Por otra parte, no todos los libros surgen al mismo tiempo; cada texto nuevo ostenta los rasgos de la época en que es redactado. Esto exige una tarea de interpretación, adaptar los textos más antiguos a la nueva situación. A lo dicho se añade la convicción de que la Sagrada Escritura es su propio intérprete, o sea, ella genera por sí misma el proceso de comprensión, despierta un proceso interior en el lector.

En la vida cotidiana se nos presentan muchas situaciones en las que es necesario practicar la hermenéutica. La frase «te pasas de listo» puede engendrar un diálogo como el siguiente:

B. ¿Por qué lo dices?
A. Porque no me has cedido el paso en la rotonda.
B. El semáforo estaba rojo y tú tenías que esperar.
A. ¿Pero no te diste cuenta de que había un policía regulando el tráfico?

La disputa puede continuar. En lo dicho hasta aquí han aparecido por lo menos dos cosas: las frases que necesitan interpretación, y el sistema de reglas generales por las que ha de esclarecerse una situación particular. Todo esto lo desarrollamos a base del lenguaje ordinario y de la práctica de la vida cotidiana en la que nos movemos habitualmente. Para regular las situaciones

que se producen en el transcurso de la vida se desarrollan las costumbres, el derecho, el aprendizaje del lenguaje y la familiarización con la sociedad en los centros de enseñanza, etcétera. Si preguntamos por el origen de los cambios que se producen en ese ámbito de la existencia concreta, responderemos que éstos se deben al movimiento fáctico de la vida.

Mientras la ciencia fue un sector subordinado al conjunto de la vida social, la hermenéutica, o sea, la interpretación del sentido de los textos y de los contextos de acción, se practicaba espontáneamente, sin que fuera necesario reivindicar sus derechos. Podría decirse que la ciencia moderna y la Ilustración trajeron una amenaza y una provocación para el arte de la interpretación. ¿Por qué? Porque la ciencia tiende a crear un inequívoco lenguaje formal en el que se evitan la pluralidad de significaciones, la ambigüedad y los cambios de lenguaje según las circunstancias y los momentos temporales. Es decir, en un lenguaje lógico pensado para describir una naturaleza inmutable, en una lograda *ars combinatoria*, en un mundo de «ciencias exactas», no sería necesaria la hermenéutica. Cada elemento tendría un significado preciso que no estaría sometido a variaciones. Desde la escuela de Port-Royal, con la *Gramática general y razonada* de Antoine Arnauld y Claude Lancelot, alentada por el espíritu cartesiano y publicada en París en 1660, hasta el neopositivismo del siglo XX, han abundado los intentos de someter el lenguaje entero a la concisión racional. En filosofía, Descartes, Leibniz y Kant, entre otros, encauzan en esta dirección el conocimiento genuino.

Pero pronto surge un movimiento fascinado por la oscuridad del sentimiento, por lo irracional, por las épocas lejanas, por la historia, por la vida. Ese movimiento se llamó «Romanticismo». En su seno cobró vida la hermenéutica moderna, que se desarrolla en los siglos XVIII y XIX a través de autores como J. G. Hamann (1730-1788), J. G. Herder (1744-1803), W. von Humboldt (1767-1835), F. D. E. Schleiermacher (1768-1834), J. G. Droysen (1808-1884), L. Ranke (1795-1886), R. G. Collingwood (1889-1943), el conde Yorck von Wartenburg (1835-1897) y B. Croce (1866-1952). H.-G. Gadamer, en *Verdad y método*, da cumplida información de la hermenéutica que le precedió. Particularmente Schleiermacher, en su *Hermeneutik* (1838), desarrolla una doctrina general del *comprender*. Según él, en el comprender una forma de sentido con carácter universal aparece en una forma individual. Por eso la interpretación se mueve entre la dimensión gramatical,

que descubre un sistema lingüístico, y la psicológica, que abre la comprensión individual. Para Schleiermacher «el arte de comprender» quiere entender cada expresión o cada pensamiento a partir de la totalidad del contexto de vida de donde surge. Este autor concibe la obra como una interioridad exteriorizada; por eso es necesaria la participación del sujeto en el *proceso de re-interiorización* que tiene lugar en la interpretación.

El pensamiento hermenéutico se difundió en el siglo XX sobre todo a través de Wilhelm Dilthey (1833-1911), que centró su obra en una *crítica de la razón histórica*, orientada a una fundamentación de las ciencias del espíritu. En 1860 escribió una historia de la hermenéutica. En *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu; trad. cast.: *El mundo histórico*), de 1910, pretende delimitar el ámbito de las ciencias del espíritu y el de las ciencias naturales. Las primeras se refieren, según él, a la realidad humana en su vertiente social e histórica, y se caracterizan por la «comprensión». En la historia hay un interior que se objetiva en lo sensible. La comprensión quiere penetrar en ese interior a partir de la historia humana. Para Dilthey, hay un *espíritu* de una obra, o de una época, o de un sistema cultural que se abre al comprender. Eso que en él se hace accesible es la *expresión de la vivencia humana*. Las ciencias del espíritu giran en torno a la vida, a su manifestación y a la comprensión. La hermenéutica entiende la vida en su expresión. La vida se interpreta a sí misma, goza de una reflexividad inmanente. La vida, a semejanza del espíritu objetivo en Hegel, es una realidad que lo envuelve todo. La vida se desarrolla en la realidad histórica. En la interpretación hermenéutica entramos en contacto con la vida que se ha desplegado en la historia. De Dilthey viene la distinción entre «explicar» y «comprender». Según él, «explicamos» la naturaleza en sus leyes y «comprendemos» la vida del alma.

A finales del siglo XIX y principios del XX se produjo una polémica en torno a los conceptos de «explicar» y «comprender». La explicación es típica de las ciencias naturales, que esclarecen los fenómenos mostrando cómo se derivan de leyes generales, de modo que se caracterizan como *ciencias nomológicas*. El comprender, en cambio, tiene su contexto típico en la situación en la que decimos a otra persona: «te comprendo»; lo cual significa: en el conjunto de tus palabras, intenciones, acciones, etcétera, me reencuentro con las maneras de proceder yo mismo dentro de mi propia

subjetividad. En dicha polémica participaron W. Windelband, H. Rickert, W. Dilthey y E. Husserl. En esa época, el triunfante método de las ciencias naturales ejercía un efecto deslumbrante, y la sociología reivindicaba un método autónomo frente a la historia y a la filosofía. Dentro de este contexto desarrolló su concepción Max Weber. Éste, a diferencia de Dilthey y de los neokantianos, que establecen la duplicidad de *ciencias naturales* y *ciencias del espíritu*, reivindicó para la sociología la condición de una ciencia radicada en el mundo histórico y basada a la vez en la explicación causal, de modo que la definía como una *ciencia comprensivo-explicativa*. En la medida en que el mundo social es obra de actores inteligentes y libres, su acción requiere ser comprendida. Pero esa misma acción se exterioriza en instituciones y conductas sociales que pueden analizarse en su regularidad empírica. Se da así la paradoja de que las ciencias sociales actúan con *neutralidad valorativa*, es decir, sin introducir distinciones de valor entre los hechos, o sin pronunciarse sobre los fines, pero versan a la vez sobre una realidad constituida por valores. En cuanto la sociología se relaciona con valores, puede incluirse en las ciencias culturales; en cuanto esos valores engendran un comportamiento regular, la sociología reviste un carácter nomológico. Así, por ejemplo, la sociología no se pronuncia sobre la bondad de los fines, pues eso es cometido de la decisión individual, pero analiza los medios adecuados para la consecución de un fin, o las consecuencias que se deducen del uso de determinados medios.

En el siglo XX la hermenéutica recibió un nuevo impulso a través de Heidegger, que en el § 77 de *Ser y tiempo* dialoga explícitamente con W. Dilthey y el conde Yorck, cuyos trabajos, según él confiesa explícitamente, le han servido para elaborar el problema de la historia. Por otra parte, Heidegger parte de la fenomenología de Husserl, que había puesto de manifiesto la unidad del torrente vital de las vivencias y la temporalidad como fondo en el que se produce la constitución de las significaciones. Para Husserl la unidad del torrente vivencial antecede a la singularidad de la vivencia.

Heidegger parte del «ser-en-el-mundo» como fondo de apertura en el que radica toda significación, y de la historicidad o temporalidad como existenciario fundamental a través del cual se actualiza el mundo. Y, además, pone en juego el comprender (junto con la interpretación) como una modalidad existenciaria por la que se articula el mundo. Eso significa que

nada entra a formar parte del mundo sin la articulación de la comprensión. Heidegger pone en marcha un enfoque que no solo defiende la legitimidad de las ciencias del espíritu, como lo hacía Dilthey, sino que además establece la comprensión como un *presupuesto* de las ciencias naturales, lo cual significa que éstas solo se desarrollan a partir de un mundo previamente abierto. Lo pondrán de manifiesto las discusiones del siglo XX en torno a la hermenéutica. Autores como Gadamer, Ricœur y Vattimo, entre otros, desarrollan las virtualidades hermenéuticas contenidas en Heidegger, que, bien sea directamente, bien a través de dichos autores, ejerce su influjo en una ramificación muy amplia de la hermenéutica en el siglo XX.

5. HANS-GEORG GADAMER

El acontecer del lenguaje

Vida y obras

Hans-Georg Gadamer nació el 11 de febrero de 1900 en Marburgo y murió en Heidelberg, el 13 de marzo de 2002. Inició sus estudios en Breslavia (Breslau o Wrocław) en 1918. A partir de 1919 estudió en Marburgo, su ciudad natal. Allí cursó estudios de filología clásica y filosofía, así como de arte y literatura. Asistió a las clases de Paul Natorp, Martin Heidegger y Paul Friedländer. Gadamer reconoció además el influjo recibido de Platón, de la hermenéutica aristotélica, de Dilthey, del Maestro Eckhart, Lutero y Melanchthon (hermenéutica bíblica), de Schleiermacher, Hegel y la investigación fenomenológica sobre el «mundo de la vida» (Husserl y Heidegger). En 1922 se doctoró bajo la dirección de Natorp con una tesis sobre Platón. En 1928 se habilitó bajo la guía de Heidegger. Enseñó seguidamente en la Universidad de Marburgo (1929-1937), tras recibir una oferta docente en el ámbito de la estética y de la ética, y luego en la Universidad de Leipzig (1938-1947). Allí sucedió a Arnold Gehlen y en 1946-1947 fue nombrado rector de la Universidad. En 1947 obtuvo una cátedra en Frankfurt, donde permaneció hasta 1949, fecha en que sucedió a Jaspers en Heidelberg, donde enseñó hasta su jubilación en 1968.

Con su obra *Verdad y método* (1960) se convirtió en la figura más importante de la hermenéutica filosófica. Desde su posición desarrolló diversas disputas con Habermas y Derrida. También realizó notables investigaciones en el ámbito de la estética y de la filosofía antigua. Merecen resaltarse igualmente sus estudios sobre Hegel y Heidegger. Sin duda la facticidad y la historicidad heideggerianas, tal como se desarrollan en *Ser y tiempo*, contribuyeron poderosamente a configurar el pensamiento de Gadamer, por más que él cifre su punto de partida en el viraje del segundo Heidegger y en su cuestionamiento de la subjetividad; esto le lleva a entender la autorreflexión del sujeto como un centelleo en el torrente de la vida histórica.

Ediciones

Gesammelte Werke, 10 vols., Tubinga, Mohr (Siebeck), 1985-1995, 1999; *Plato's dialektische Ethik*, 1931 (Leipzig, Meiner, ed. aum., 1968; reimpr. de la 1.ª ed. con nuevo pról. en 1983).

Obras

Warheit und Methode, Tubinga, Mohr (Siebeck), 1960, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register,* vol. 2, Tubinga, Mohr (Siebeck), 1986 [*Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977; *Verdad y método* *II*, Salamanca, Sígueme, 1992; 2 vols. ^{4}1991-2000, vol. 2, trad. de M. Olasagasti; 2 vols. ^{5}1993-2002]; *Kleine Schriften*, 4 vols., Tubinga, Mohr (Siebeck), 1967-1972; *Hegels dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tubinga, Mohr (Siebeck), 1971 (2.ª ed. aum. 1980: *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*) [*La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, trad. de M. Garrido, Madrid, Cátedra, 1981]; *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart, Reclams Universal-Bibliotek, 1977 [*Actualidad de lo bello*, trad. de A. Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, 1991]; *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tubinga, Mohr

(Siebeck), 1983; [*Los caminos de Heidegger*, trad. de Á. Ackermann, Barcelona, Herder, 2002]; *Das Erbe Europas*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989 [*La herencia de Europa*, trad. de P. Giral Gorina, Barcelona, Península, 1990, 2000]; «Reply to Jacques Derrida», en *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*, Albany, State University of New York Press, 1989; *Erziehung ist sich erziehen*, Heidelberg, Kurpfälzischer Verl., 2000; *Hermeneutische Entwürfe*, Tubinga, Mohr (Siebeck), 2000 [*Acotaciones hermenéuticas*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Madrid, Trotta, 2002].

Bibliografía

R. Bubner (ed.), *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für F. G. Gadamer*, 2 vols., Tubinga, Mohr (Siebeck), 1970; R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; C. Dutt (ed.), *En conversación con Hans-Georg Gadamer: hermenéutica, estética, filosofía práctica*, trad. de T. Rocha Barco, Madrid, Tecnos, 1998; J. Grondin, *Hans Georg Gadamer. Una biografía*, trad de Á. Ackermann, R. Bernet y E. Martín-Mora, Barcelona, Herder, 2000; *id.*, *Una introducción a Gadamer*, trad. de C. Ruiz-Garrido, Barcelona, Herder, 2003; *id.*, *¿Qué es la hermenéutica?,* trad. de A. Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2008; L. E. Hahn (ed.), *The philosophy of Hans Georg-Gadamer*, Chicago, Open Court, 1997; P. Ch. Lang, *Hermeneutik, Ideologiekritik, Ästhetik*, Königstein/Ts., Forum Academicum, 1981; A.-D. Moratalla, «"Hermenéutica y ciencias sociales". La acogida conflictiva de "Verdad y método"», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), 18, 1991, págs. 119-151; L. E. de Santiago Guervós, *Hans-Georg Gadamer: 1900*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; D. Teichert, *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis: Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers*, Stuttgart, Metzler, 1991; C. Weinsheimer, *Gadamer's hermeneutics: a reading of «Truth and method»,* New Haven-Londres, Yale University Press, 1985.

LA TEORÍA HERMENÉUTICA DE GADAMER

La hermenéutica de Gadamer está contenida fundamentalmente en *Verdad y método*. Esta obra se articula en tres partes: 1.ª) La pregunta de la verdad en la experiencia del arte. 2.ª) La pregunta por la verdad ampliada al «comprender» en las ciencias del espíritu. 3.ª) El giro ontológico de la hermenéutica bajo el hilo conductor del lenguaje.

La pregunta de la verdad en la experiencia del arte

Gadamer tiene ante su mirada una situación en la que el método de las ciencias naturales se ha convertido en prototipo de todo conocer. Incluso las ciencias del espíritu han querido emularlo y justificarse por el desarrollo de un específico método científico. En contraposición al método como medio exclusivo de conocimiento, reivindica una experiencia en la que se muestra la *verdad*, una verdad que no puede verificarse a través de los métodos científicos. Esa experiencia se da concretamente en la *filosofía*, en el *arte* y en la *historia*. La experiencia humana del mundo en general lleva inherente la comprensión e interpretación de textos. Esa tarea no es exclusiva de la ciencia. Y, por otra parte, en el fenómeno hermenéutico se da una experiencia de la verdad que es una forma de filosofar. Gadamer advierte desde el principio que él no busca un método de las ciencias del espíritu, sino que aspira a la comprensión de lo que estas ciencias son en verdad, más allá de la forma en que se entienden metódicamente. Quiere liberar las ciencias del espíritu de la coacción metodológica.

En el pasado reciente, según decíamos, se ha desarrollado una fuerte tendencia a la elaboración del método. Droysen quiere fundar las ciencias del espíritu como un grupo autónomo. Esta misma autonomía metódica de las ciencias del espíritu busca Dilthey. En cambio, anteriormente, hasta Kant, las ciencias humanas se justificaban por los rasgos fundamentales del humanismo: formación, gusto, sentido común, que no pueden regirse por un método. La *formación* fue el gran pensamiento del siglo XVIII. Hegel, por ejemplo, enlaza el ser del espíritu con la idea de la formación, que es una elevación a la universalidad. A su vez la retórica pretende transmitir la verdadera sabiduría de la vida. Para Vico la historia es una fuente de verdad distinta de la razón teórica. Y para Oetinger el sentido común está radicado en el concepto de vida; este autor resalta la estructura del ser orgánico, que

es la presencia del todo en lo particular. Los pensadores ingleses, por su parte, hacen radicar el sentido común en la moral.

Crítica de Kant

Desde estas bases preliminares, Gadamer lleva a cabo una confrontación crítica con Kant. Discrepa en puntos importantes de las tesis proclamadas en la *Crítica del juicio*. Una de ellas es la separación entre estética y moral. Kant, dice Gadamer, ha limpiado la ética de todos los factores de la estética y del sentimiento. Por el contrario, la ética griega, la de los pitagóricos, la de Platón y la de Aristóteles es una ética del buen gusto. Por la fundamentación trascendental de la estética Kant rompe con una tradición. En cuanto basa lo bello en un sentimiento subjetivo, reduce el concepto de conocimiento a la razón teórica y a la práctica. A partir de ese momento la tradición ya no puede ser reconocida en su peculiar pretensión de verdad.

Gadamer se ensaña con el subjetivismo de la estética kantiana. El subjetivismo consiste en que Kant cifra lo bello en un sentimiento subjetivo, que va inherente al libre juego de facultades, sin ningún fundamento en la manera de ser del objeto. En consecuencia, replica Gadamer, Kant desacredita todo conocimiento que no sea el de las ciencias naturales. Quita al gusto todo valor cognoscitivo y obliga a las ciencias del espíritu a refugiarse en la doctrina del método. La reflexión trascendental de Kant no tolera una estética filosófica en el sentido de una filosofía del arte con base metafísica. Como consecuencia, las ciencias del espíritu del siglo XIX tienen el mismo modelo que las naturales; en ambas se da una extrañeza frente al mundo histórico. Hemos de notar que en este mundo histórico crecen nuestras vidas, y en él experimentamos lo atrayente, lo hondo y lo adverso de nuestra existencia. La conducta observable que experimentamos en las ciencias naturales no es lo mismo que la experiencia de nosotros mismos en la recepción de la tradición y en el arte.

La vivencia

Gadamer quiere recuperar este fondo de *experiencia directa* que se da en la historia y en el arte. De cara a ese fin evoca el concepto de «vivencia» en Dilthey, a saber, lo inmediatamente dado como materia última para toda configuración de la fantasía. Según Gadamer, también en el idealismo alemán hay un trasfondo de vida. Este trasfondo da la unión con la totalidad, con la infinitud. En general el concepto de vida tiende a limitar el modelo mecanicista. Vida es productividad en general. El concepto de vivencia aparece tanto en Dilthey como en Husserl. La vida, que se manifiesta en la vivencia, es lo último a lo que llegamos. Gadamer recurre también a Bergson, que resalta el concepto de vida frente al concepto objetivante. Schleiermacher decía que toda vivencia es un momento de la vida infinita; y Bergson entiende que la vivencia es una representación del todo. Simmel a su vez ve lo distintivo del concepto de vivencia en que

> lo objetivo no solo se vuelve imagen y representación como en el conocimiento, sino que se convierte por sí mismo en momento del proceso vital.[158]

Gadamer menciona en particular la concepción de la vivencia como una aventura. Simmel contrapone la aventura al episodio. Los episodios son singularidades añadidas, que no tienen ninguna conexión interna y carecen de importancia permanente. La aventura, en cambio, interrumpe el curso acostumbrado de las cosas, pero a la vez es positiva y significativa para el nexo que interrumpe.

> La aventura vuelve sensible la vida en su conjunto, en su extensión y en su fuerza.[159]

Toda vivencia tiene algo de aventura. Es sacada de la continuidad de la vida y a la vez queda referida al todo de ésta.

Gadamer resalta la *analogía entre la vivencia y lo estético*, pues también lo estético sustrae a la vida usual y a la vez refiere al todo de la vida. La vivencia estética contiene la experiencia de un todo infinito. Toda vivencia está en camino hacia la representación simbólica de la vida, y la obra de arte es la consumación de esa representación. Gadamer cita a Goethe:

> Todo lo que ocurre es símbolo, y en cuanto se representa por completo a sí mismo apunta también a lo demás.[160]

Para el autor de *Verdad y método*, lo simbólico tiene un trasfondo metafísico, ya que presupone una conexión metafísica entre lo visible y lo invisible. En lo estético esa conexión es la unidad íntima de ideal y aparición.

La experiencia del arte

Según Gadamer, el que recuperó la pregunta por la verdad del arte fue Schiller, lector y transformador de Kant. Interpreta que transformó el pensamiento trascendental del gusto en una exigencia moral que, formulada como imperativo, dice: compórtate estéticamente. ¿Y qué es lo estético? La apariencia de libertad en la forma. El arte de la bella apariencia, interpreta Gadamer, se entiende desde la oposición a la realidad práctica. El arte deja de ser un complemento de la realidad y pasa a ser un ámbito autónomo. En la esfera del arte tienen vigencia las leyes de la belleza y quedan rebasados los límites de la realidad. En Schiller, lo bello y el arte confieren a la realidad un brillo fugaz y transfigurador. El arte lleva a la libertad en un estado estético y no en la realidad. La poesía de la reconciliación estética ha de buscar su propia autoconsciencia frente a la prosa de la realidad alienada. Sin embargo, Gadamer entiende que la autoconsciencia estética en Schiller constituye una realidad, la realidad ideal. Por ello cree que éste se distancia de Kant, de un Kant que había limitado el conocimiento a la posibilidad de la ciencia natural, con lo cual confería la victoria al concepto nominalista de realidad, sin duda en el sentido de que nuestro reino ideal es ajeno a la realidad. La conciencia estética no se mide en Kant por su relación con un mundo. Más bien, ella misma es el centro esencial desde el que se mide todo lo que tiene validez como arte. Nuestra vivencia estética descansa en un acto de abstracción, de una abstracción que elige solamente la cualidad estética como tal. Esa abstracción prescinde de fines, de funciones, de significaciones del contenido. La conciencia estética es soberana.

Para Gadamer, el reino del arte es la acción de un espíritu que se recoge y congrega históricamente, que se comprende en la experiencia histórica. Por

eso, la subjetivación del arte en Kant ha de superarse ampliando el concepto de experiencia, de modo que se extienda también a la experiencia del arte. Desde este punto de vista, Gadamer recuerda a Hegel, para el que la historia se convierte en una *historia de la verdad*. Y así afirma que todo encuentro con el lenguaje del arte sumerge en un acontecer inconcluso y es parte de este lenguaje. Sin embargo, frente al idealismo hegeliano, que supera el arte en la filosofía, asume el punto de vista de la finitud, es decir, del proceso inacabado. Evoca igualmente a Heidegger, que supera el subjetivismo abriendo la subjetividad a un ser.

El juego

Ahora Gadamer inicia el desarrollo de la ontología del arte mediante el concepto de *juego*, que aparecía ya en Kant y Schiller. Se distanciará de ellos al conceder un rango ontológico al juego. La subjetividad lúdica va a sumergirse ahora en un juego ontológico, que se desarrolla a través de los sujetos que juegan. Para Gadamer, el juego es *la forma de ser de la obra de arte*. En ella se produce una experiencia que transforma al que experimenta. Ya en la naturaleza puede hablarse de juego. Cuando decimos que las olas o las fuerzas juegan, indicamos con ello un ir y venir que no está sometido a fines fijos. En cuanto la naturaleza es un juego sin fin, sin intención o esfuerzo, un juego que se renueva constantemente, puede presentarse como prototipo del arte. En el juego eterno del mundo es indudable que envuelve a los que participan en él.

Si de la naturaleza pasamos al reino humano, podemos hablar del juego *en la vida cotidiana* y del juego *en el arte*. En el primer caso jugamos a algo. El juego escogido determina el comportamiento de los jugadores. El que juega experimenta el juego como una realidad que lo rebasa. Y la otra manera de juego humano es el espectáculo, el arte. En él los jugadores, los actores, están bajo la acción de lo representado. La configuración del juego artístico tiene su medida en sí misma. El universo de la obra de arte es un mundo transformado. En ella se produce una transformación en lo verdadero. Y así la alegría en el espectáculo artístico es alegría del conocimiento. Según Gadamer, en la representación del juego sale a la luz lo que es, lo que normalmente está oculto. La «mimesis» salió del juego, pues como danza es

representación de lo divino. La relación mimética (la imitación o actualización de lo que es) no solo implica que lo representado está presente, sino también que esto ha llegado más auténticamente al ahí. La imitación y representación no son una mera repetición, sino un sacar a flote. En este sentido está implicado a la vez el espectador. Gadamer se remite al concepto de *re-conocimiento;* es típico del re-conocimiento que en él se conoce más de lo que era conocido.

En la obra de arte la esencia del juego está en el «representarse», y la ejecución pertenece a la obra misma. A este respecto Gadamer establece como tesis que

> el ser del arte no puede determinarse como objeto de una conciencia estética, porque, a la inversa, el comportamiento estético es más que lo que él sabe de sí mismo. Es *parte del proceso óntico de la representación*, y pertenece esencialmente al juego como tal.[161]

En el juego del espectáculo pasa a la existencia el poetizar mismo. En las interpretaciones de la obra de arte se da una identidad y continuidad. La interpretación es una reproducción, que consiste en representar el sentido encontrado en la obra. No hay una única representación adecuada. Puede decirse, por tanto, que las obras son coetáneas con todo presente. Toda repetición es tan originaria como la obra misma. En el retorno de lo mismo son paradigmáticas las fiestas periódicas. Lo celebrado se hace constantemente otro, entraña una temporalidad singular. La obra de arte lleva inherente la simultaneidad. Ésta significa que algo único que se nos representa, por lejano que sea su origen, alcanza pleno presente. Gadamer atribuye la simultaneidad en especial a la acción cultual, que sin duda contribuye poderosamente a configurar su hermenéutica.

La relación del prototipo con la imagen, de la realidad con su espejo, es tal que se da una unidad entre ambos polos. La representación permanece referida siempre al prototipo, pero a la vez es más que una simple copia, produce un crecimiento del ser. El arte proporciona al ser un crecimiento de imagen. La idealidad ha de entenderse a manera de una irradiación de la idea. La obra de arte depende de aquello a lo que hace referencia, y a la vez enriquece su ser a través de otra manera de ser. La obra de arte es pensada

como un acontecimiento del ser. Lo que está siempre presente aparece como presente en el símbolo. Al símbolo se le tributa veneración porque en él está presente lo representado. Así, la arquitectura, inmersa en la historia, está determinada por el fin al que ha de servir y por el lugar en que se emplaza. La relación de la obra con el espectador aparece especialmente en la *literatura*. Todo leer comprendiendo es una especie de reproducción e interpretación. La obra literaria implica esencialmente la lectura, la referencia a los que la reciben. Las obras de la literatura universal siguen hablando. Por la interpretación y comprensión de lo leído, lo que a primera vista es extraño y muerto se nos hace simultáneo y familiar. La tradición escrita en general se convierte en un espíritu que nos habla actualmente en cuanto es descifrada y leída. El comprender interpretativo, la hermenéutica, forma parte del acontecer del sentido. Y esto tiene validez tanto para los enunciados del arte como para los del resto de la tradición. En relación con la mediación histórica, Gadamer menciona dos posiciones extremas: la de Schleiermacher, que aspira al restablecimiento de la obra originaria, y la de Hegel, que ve la esencia del espíritu histórico en la mediación con la vida actual. En este dilema Gadamer se inclina hacia Hegel.

LA «COMPRENSIÓN» EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Antecedentes históricos

En la segunda parte de *Verdad y método*, Gadamer hace un recorrido a través de la estética romántica y de su prehistoria. Con ello en cierto modo diseña los *antecedentes* de su propia obra, entre los cuales merecen destacarse la idea luterana de que la Sagrada Escritura se interpreta a sí misma, de tal manera que el sentido alegórico solo es válido en cuanto está en el literal, y la de la referencia recíproca entre el todo de la Biblia y sus partes en la interpretación. Gadamer se refiere además a Chladenius (Johann Martin Chladen o Chladny), que establece la distinción entre *entender* e *interpretar*, de modo que cuando el texto no se entiende por sí mismo entra en juego la interpretación, y distingue a su vez entre *entender un escrito* y *entender al autor*. Gadamer centra igualmente la atención en Schleiermacher, para el que todo discurso y todo texto están referidos al arte

de comprender, a la hermenéutica. A la vez, el texto es una manifestación peculiar de la vida de un autor. Se trata de entender al autor mejor de lo que él se ha entendido.

Gadamer resalta cómo la hermenéutica romántica, que trabaja desde el trasfondo de la metafísica panteísta de la individualidad, influye en la historiografía del siglo XIX, en la que es central la persuasión de que la historia universal solo puede entenderse desde la tradición histórica. No obstante, de acuerdo con Herder, cada época tiene su propio derecho de existencia. Para este último, la vida histórica tiene una productividad inagotable. La vida es un devenir en el perecer; mantiene la conexión en medio del cambio.

También Leopold von Ranke ocupa un lugar destacado en *Verdad y método*. Para Ranke, los miembros constructivos del nexo histórico son *escenas de la libertad*, momentos en los que se concentran las decisiones históricas. Tales momentos son instantes que hacen época. Según él, la fuerza operante en la historia es siempre superior a su manifestación. Y esa fuerza es la libertad. Ahora bien, toda individualidad está acuñada por la realidad que se le opone. La fuerza solo es real como un juego de fuerzas. Y la historia es un juego de fuerzas que produce continuidad. La historia universal es un todo, aunque no terminado. Se debe a Ranke la afirmación de que todas las épocas son inmediatas respecto de Dios. Lo cual significa que las épocas son de igual valor desde los ojos atemporales de Dios. Todas las apariciones históricas son manifestaciones de la vida del todo. Comprender es una participación inmediata en la vida. Se trata de que el historiador llegue al punto en que el pensamiento vive y la vida piensa.

Johann Gustav Droysen, en cambio, centra su hermenéutica en la *expresión*. Para él, la primera y auténtica realidad es la interior. El yo es un punto solitario en el mundo de las apariciones. Pero en el lenguaje deja de ser un punto solitario. El poder de los individuos se convierte en un poder histórico por el hecho de que en el trabajo ellos actúan de cara a los grandes fines comunes. En esa mediación moral alcanza poder histórico la fuerza de los individuos. Las grandes personalidades son momentos señalados en el mundo moral, que es el de la libertad. Puesto que el mundo de la historia descansa en la libertad, que permanece un secreto impenetrable de la persona, el historiador está separado de su objeto por la mediación infinita de la tradición. Pero a la vez el historiador está unido con su objeto por la

familiaridad con el mundo moral. La comprensión une al yo individual con las comunidades morales: pueblo, Estado, religión. Todas esas comunidades son comprensibles como expresión. *La historia es comprensible y tiene sentido como un texto.* Pero ¿dónde está el texto? El historiador ha de reconstruir el gran texto de la historia desde los fragmentos de la tradición.

Gadamer dedica una atención especial a Wilhelm Dilthey, que realiza una *crítica de la razón histórica*, un análisis de las categorías del mundo histórico, por contraposición a la *Crítica de la razón pura* de Kant. Presenta el edificio de Dilthey como basado en el presupuesto último de la *vivencia,* salida de la vida misma, que se desarrolla en unidades comprensibles. Las significaciones son para él formas de expresión de la vida, que se interpreta a sí misma. La vida, por ser una temporalidad fluyente, tiene la necesidad de acuñar significaciones permanentes. En cuanto se interpreta a sí misma, ostenta una estructura hermenéutica. Dilthey, a pesar de la coincidencia con Hegel, se distancia de él por el hecho de que no entiende el fin y la significación como ideas intelectuales, sino como una fuerza (energía) que se expresa. También la individualidad es una expresión de la vida. En el comprender, la vida misma aprehende la vida. Toda la tradición es un encuentro del espíritu consigo mismo. La posibilidad del comprender se funda en la homogeneidad de la naturaleza humana; la conciencia histórica es una forma de autoconocimiento; la vida implica una reflexividad inmanente y se objetiva en el refrán, en la leyenda y en las grandes obras de arte.

La objetividad del conocimiento científico enlaza con la tendencia de la vida a lo fijo; ésta aspira a lo fijo por la necesidad de protegerse. Gadamer ve en Dilthey una mezcla de cartesianismo y filosofía de la vida. Para Dilthey, la relación entre vida y saber no es exclusiva de las ciencias naturales, sino que se extiende también a la comprensión de textos. Es más, reivindica para su saber el mismo rango que las ciencias naturales. También la compresión de textos tiene una posibilidad de adecuación perfecta. En esa relación el intérprete es coetáneo con el autor. La hermenéutica es para Dilthey el medio universal de la conciencia histórica; entiende la vida en su expresión. Gadamer objeta a Dilthey que la investigación del pasado tiende más a descifrar que a la experiencia histórica, y que, por ceder al cartesianismo, la historicidad de la conciencia histórica no pasó a ser verdaderamente decisiva. Detecta en Dilthey la coacción metódica de las ciencias modernas.

Ese intento de parangonarse con las ciencias le lleva al proyecto de una descripción adecuada de la experiencia que se da en las ciencias del espíritu.

Husserl merece un reconocimiento especial por parte de Gadamer, que atribuye a la *fenomenología* el hecho de haber convertido el espíritu en campo de experiencia y ciencia sistemática. Resalta, además, de manera particular, la continuidad de las vivencias en la unidad del torrente vivencial, en el que cada vivencia tiene un antes y un después. Desde la investigación de Husserl sobre la función constitutiva de la temporalidad, dice, toda investigación fenomenológica explora la constitución de unidades de la conciencia temporal. Las vivencias temporales implican un horizonte, de modo que la singularidad no es ningún fenómeno último. La temporalidad de la conciencia antecede a toda otra constitución. En el torrente de las vivencias se da un horizonte universal de la conciencia. El «mundo de la vida» de Husserl es el todo en el que vivimos como seres históricos. Este «mundo de la vida» es comunitario e intersubjetivo. La unidad del torrente vivencial en Husserl antecede, según Gadamer, a la singularidad de la vivencia.

Gadamer ve en el conde Yorck von Wartenburg un puente entre la fenomenología de Hegel y la de Husserl. Para Yorck, la estructura de la vida consiste en ser una *división originaria*, en afirmarse como unidad en la división y articulación de sí misma. También la conciencia ha de entenderse como una conducta de la vida. Los resultados del pensamiento solo son tales por el hecho de separarse del comportamiento vital. La filosofía tiene que superar esta separación. Yorck conserva el motivo idealista de la correspondencia entre vida y conciencia de sí. La autoconsciencia puede convertirlo todo en objeto de su saber y, sin embargo, se mantiene en todo lo que sabe. Como saber es un distinguirse de sí y, como conciencia, un abarcar unificando lo sabido consigo mismo. La vida solo puede aprehenderse desde dentro. La tarea de la filosofía es entender los resultados de la conciencia desde su origen. En este sentido eleva a principio metódico lo que Husserl había de desarrollar con mayor amplitud.

Gadamer entra en su propio camino hermenéutico mediante la apropiación de Heidegger, cuyos móviles básicos son, desde su punto de vista, la vida en Dilthey y el conde Yorck, el retorno de Husserl al «mundo de la vida», por detrás de la objetividad de las ciencias, y la hermenéutica de la facticidad. Gadamer dice que su trabajo está consagrado a las *nuevas*

dimensiones del problema hermenéutico que se abren con Heidegger. Le sigue ante todo en la imposibilidad de deslindar el ser natural frente al histórico, de manera que también el conocimiento de las ciencias naturales es una manera de comprender. Pero advierte a su vez que el concepto de comprender ya no es un concepto metódico, como en Droysen, sino el originario carácter ontológico de la vida humana. Heidegger, dice Gadamer, puso de manifiesto el carácter de proyecto en todo comprender, y lo pensó como el movimiento de la trascendencia, de la ascensión sobre el ente. El que comprende se proyecta de cara a sus posibilidades. La *futuricidad existencial* es la que por primera vez pone de manifiesto la estructura del comprender histórico. La homogeneidad del que conoce y de lo conocido se cifra en que ambos tienen la forma de ser de la historicidad.

Razón y prejuicio

Gadamer inició la exposición de su propio planteamiento *distanciándose de la Ilustración*. Ésta sometió toda autoridad, incluso la de la Escritura, al tribunal inmanente de la razón, es decir, suponía que las luces de nuestra propia razón nos capacitan para juzgar sobre la verdad o falsedad de las épocas pasadas y de las diversas sociedades. Y, en principio, situaba toda la tradición en el terreno de los posibles prejuicios. La Ilustración contraponía la razón a la autoridad. Gadamer, en cambio, objeta que la autoridad se basa en el reconocimiento y, por tanto, en una especie de razón. Ya el Romanticismo se enfrentó a la Ilustración y atribuyó a las épocas pasadas su propio valor. Dentro de esta misma línea, Gadamer enarbola la tesis de que *la superación de todos los prejuicios es un prejuicio*. Para él, este prejuicio requiere una revisión, pues hay prejuicios legítimos. Por ejemplo, las costumbres en general proceden de la tradición, de manera que ésta determina nuestra conducta; conservar es una acción de la razón. Incluso en épocas revolucionarias se conserva de lo antiguo más de lo que creemos. Estamos siempre en medio de la tradición. Nuestra actual conciencia histórica es un nuevo momento en el comportamiento con el pasado. Lo que llena nuestra conciencia histórica es una pluralidad de voces en las que resuena el pasado. La investigación histórica está llevada por el movimiento en el que se halla la vida.

El proceso vivo de la tradición

Un ejemplo del peso del pasado es la *permanencia de lo clásico*. Gadamer entiende por «clásico» lo que resiste a la crítica histórica, lo que tiene un poder y validez vinculante que precede a toda reflexión histórica. Lo clásico es para él una especie de presencia atemporal, que implica la simultaneidad para todo presente. Los clásicos son representantes de determinados géneros literarios, son una fase estilística que marca un antes y un después. Lo clásico es lo que se conserva en la ruina de los tiempos. «Clásico» significa que la capacidad de supervivencia de lo que dice una obra en principio es ilimitada. El comprender entra en un acontecer de la tradición en el que se median pasado y presente. Esta naturaleza del comprender conduce a la «historia del efecto» *(Wirkungsgeschichte)*. Es histórico lo que nunca se agota en el saberse. Pero lo histórico es a la vez limitado, finito. En concreto cada presente tiene su límite. Gadamer da el nombre de «situación» a un punto de vista que limita la posibilidad de ver. A este concepto de situación va anejo el de «horizonte». El horizonte circunscribe lo que es visible desde un punto. A través de los contenidos de la conversación se nos da a conocer también el horizonte del otro. Por el hecho de trasladarnos a otro horizonte nos elevamos a una universalidad superior, que supera la propia particularidad. El horizonte del presente está en proceso de constante formación. El comprender es un proceso de fusión de horizontes. Cada encuentro con la tradición lleva consigo una tensión entre el texto y el presente. La conducta hermenéutica implica el esbozo de un horizonte histórico que se distingue del horizonte presente.

Aplicación, experiencia y pregunta

Gadamer concede una importancia fundamental al problema de la *aplicación*. En la interpretación se realiza la forma explícita del comprender. Y en el comprender se da siempre una aplicación del texto a la situación actual del intérprete. Se produce una acomodación del texto a la situación actual en la que habla, lo cual lleva inherente una *hermenéutica histórica* o

hermenéutica de la facticidad. El problema de la aplicación puede ejemplificarse en lugares clásicos como el derecho y la ética aristotélica. En ambos casos se trata de la aplicación de algo universal a una situación particular, pero de tal manera que lo particular contribuye a abrir el sentido de lo universal. Para Gadamer, el sentido de la aplicación no consiste en referir un universal previo a la situación; más bien, el universal se comprende por primera vez en la situación a la que se aplica. Por esto mismo se opone a Hegel, en el que la conciencia conduce a un saberse que no tiene nada extraño fuera de sí. Por eso, la dialéctica de la experiencia tiene que terminar en la superación de toda experiencia, lo cual sucede en el saber absoluto. Para Gadamer, en cambio, la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a una experiencia nueva. La dialéctica de la experiencia no tiene su consumación en un saber final, sino en aquella apertura para la experiencia que se pone en juego por la experiencia misma. En este contexto Gadamer menciona el aprender por la experiencia de Esquilo, lo cual significa que el hombre debe comprender los límites del ser humano. De ahí que la experiencia sea una experiencia de la finitud humana. Es experto el que sabe que no es dueño del tiempo y del futuro. La experiencia auténtica es la que se refiere a la propia historicidad. La experiencia hermenéutica tiene que habérselas con la tradición. Y ésta se halla inmersa en el lenguaje, habla de sí como si fuera un tú. La conciencia histórica busca en el otro del pasado no el caso de una ley general, sino algo históricamente singular.

El carácter abierto de la experiencia corre a la par con la estructura de *pregunta*. La pregunta tiene un sentido, pero solamente un sentido de orientación. Preguntar implica saber que no sabemos y, por otra parte, solo puede saber el que puede preguntar. La dialéctica que tiene por objeto la oposición del sí y del no se deriva de esta dialéctica del saber. Todo preguntar y querer saber supone un saber del no saber. Lo importante de lo novedoso no está tanto en que conduzca a la solución del enigma como en el hecho de que a uno se le ocurre la pregunta que lleva a lo abierto y, en consecuencia, hace posible la respuesta. En el diálogo con el otro lo dialéctico no está en buscar la debilidad del oponente, sino en llevarlo a su verdadera fuerza.

Lo transmitido en los textos literarios adquiere presencia de nuevo en forma de *diálogo*, es decir, en forma de pregunta y respuesta. Un texto se

hace objeto de interpretación en cuanto plantea una pregunta al intérprete. El sentido que puede deducirse de un texto va mucho más allá de lo que pensaba su autor. El horizonte de sentido de un texto es inacabable. Cada actualización en el comprender es una posibilidad histórica de lo entendido. Después de nosotros, otros entenderán distintamente. La pregunta abre posibilidades fluctuantes. En cuanto pregunto, pongo de manifiesto determinadas posibilidades de sentido.

En la primera parte de *Verdad y método* Gadamer ha reivindicado para el arte una experiencia que le da acceso a una realidad en sentido genuino. Con tal fin ha recurrido al concepto de juego, entendido en un sentido ontológico. En el terreno del arte es la obra la que ha de entenderse en su conexión con un acontecer objetivo. Lo que acontece en el poetizar actúa en toda representación ulterior de éste, en todas las interpretaciones de la obra de arte. Toda repetición es tan original como la obra misma, es un acontecimiento del ser. En la segunda parte defiende que, en las diversas manifestaciones de las ciencias del espíritu, se produce también una experiencia real, pues está allí en juego el acontecer de la vida histórica, el acontecer de la libertad. Puesto que el acontecer de la vida humana es histórico, queda condenado al fracaso el proyecto de la Ilustración, que pretende establecer el tribunal de la razón como una instancia atemporal. A causa de ese enfoque, la tradición cae bajo la sospecha del prejuicio. Para Gadamer, en cambio, la tradición misma *discrimina* en su propio movimiento lo que merece transmitirse, lo que es racional, y lo que ha de ser superado. Lo merecedor de aceptarse se dilucida en el respectivo horizonte. En la referencia a un horizonte y la exigencia de revisión de todo lo vigente de acuerdo con él, actúa la experiencia de la finitud humana. La tradición se transmite en el lenguaje, articulado por la estructura fundamental del diálogo y de la pregunta. Si la hermenéutica se refiere a una experiencia real y esta experiencia se realiza en medio de la tradición transmitida lingüísticamente, se impone la pregunta por la relación entre lenguaje y ser, entre la palabra y el proceso de desocultación y actualización que se produce en el comprender. Gadamer la aborda en la tercera parte, guiándose en buena medida por el concepto heideggeriano de «ser-en-el-mundo» y de verdad.

La traducción

En la tercera parte Gadamer diseña una *unidad indisoluble entre ser y lenguaje*. Desde el primer momento afirma que la cosa misma llega al lenguaje. Por tanto, lo real tiene carácter lingüístico y se nos da como lenguaje. Entre los antecedentes de esta unidad Gadamer menciona la idea cristiana de la encarnación, tal como se nos describe, por ejemplo, en el prólogo del Evangelio de san Juan: «La palabra se hizo carne». Según la fe cristiana, se da una unidad entre la palabra divina y su aparición en la Iglesia. De manera semejante, según la hermenéutica gadameriana, el ser del mundo está articulado lingüísticamente. El lenguaje es constitutivo del mundo. El que tiene lenguaje tiene mundo.

Es obvio que cuando hablamos, cuando dialogamos en serio, nadie sabe el resultado de la conversación. Eso significa que el lenguaje puesto en acción tiene una dinámica propia que rebasa la actividad de los dialogantes. En la actividad lingüística Gadamer concede especial importancia a la *traducción*. Desde su punto de vista, la traducción no consiste en descubrir de nuevo el proceso psíquico de lo escrito originariamente, sino en una configuración posterior del texto, que se lleva a cabo por la comprensión de lo dicho en él. Comprender es entenderse en una lengua, no es un entrar en el interior del otro y reproducir sus vivencias. La traducción está en la misma situación que la aplicación. Ambas son un proceso lingüístico y tienen que ver con la fusión de horizontes, es decir, con el hecho de que algo es entendido como lo mismo en dos situaciones diferentes. El traductor ha de ser entendido en otro mundo lingüístico. Tiene que interpretar de cara a ese mundo. Entender otra lengua no es lo mismo que tenerla que traducir a la propia. La traducción es una nueva formación del texto, que se produce bajo la guía de lo dicho en él. Es una luz nueva que cae sobre el texto a partir de otra lengua. La exigencia de fidelidad no puede suprimir la diferencia de lenguas. El traductor tiene que aclarar. Toda traducción que tome en serio su tarea es más clara que el original. El traductor muchas veces es consciente de la distancia frente al original. La lengua extraña significa solo un caso incrementado de dificultad hermenéutica, de distancia y superación de ésta. No obstante, por la transformación en el comprender llega al lenguaje la

misma cosa de la que el texto habla. Lo mismo que en el diálogo real, en el que el asunto común une a los dialogantes, también aquí éste une entre sí el texto y el intérprete. Los pensamientos del intérprete entran en el nuevo despertar del sentido del texto. En la forma de realización del diálogo reconocemos una cosa que no solo es la mía o la de mi autor, sino que es además un asunto común. El fenómeno hermenéutico es un caso especial de pensar y hablar. *El carácter lingüístico del comprender es la concreción de la conciencia de la historia del efecto.* La traducción forma parte de la tradición lingüística. La conciencia lectora es una conciencia que comunica libremente con la tradición histórica. El portador de la tradición es la continuidad de la memoria. La literatura, por ejemplo, es una participación actual en lo dicho. En el diálogo con la tradición se produce una constante formación de concepto. En cuanto el comprender incluye siempre un factor de aplicación, lleva a cabo un desarrollo ulterior de la formación del concepto. Éste está sometido a un proceso de constante transformación.

Los mundos lingüísticos. Lo especulativo

El lenguaje articula el «ser-en-el-mundo». El mundo es lo que une a los que hablan entre sí. Las formas de comunidad humana son formas de comunidad lingüística, pues la lengua por esencia se desarrolla en el diálogo. En cambio, los sistemas artificiales de inteligencia, por ejemplo, los simbolismos matemáticos, nunca son lenguas, pues no tienen como base ninguna comunidad de lengua y de vida.[162] Para Gadamer, es problemático un «mundo en sí» que se halle fuera del lenguaje y sirva de patrón para la ampliación de la propia visión del mundo. Más bien, el perfeccionamiento de la experiencia humana del mundo se debe a los aspectos que nos ofrece el mundo articulado lingüísticamente. El mundo no es distinto de los aspectos que ofrece. Eso significa que el mundo no puede existir sin el hombre. Los diversos mundos humanos están articulados en formas diferentes de lenguaje. Esas diferencias son modalidades distintas de los respectivos lenguajes. Pero cada una de estas modalidades

> contiene potencialmente a todas las demás, esto es, cada una está capacitada para ampliarse hacia cada una de las otras. Está capacitada para comprender y abarcar desde sí también la «acepción» del mundo que se le ofrece en otra lengua distinta.[163]

Gadamer concede un puesto destacado al concepto de lo «especulativo». Tradicionalmente se llamaba «especulativo» al que es capaz de entrar en las relaciones profundas de las cosas por su propia reflexión. Mediante este concepto, Gadamer se pone en relación con la dialéctica de Hegel y a la vez se distancia de ella. Lo «especulativo», dice, implica una relación de *reflejo*. Así el castillo se refleja en la laguna, y con ello la laguna es una imagen del castillo. La imagen reflejada no tiene ningún ser propio, es como una «aparición». Es una especie de duplicación, pero implica la existencia de una cosa solamente. Supuesta esa imagen, para Gadamer es «especulativo» lo contrapuesto a la experiencia cotidiana. Es especulativo quien no se confía a las determinaciones fijas de las apariencias, sino que sabe reflexionar, el que conoce el «en sí» como «para mí», en términos de Hegel. El lenguaje tiene algo de especulativo como realización de sentido, como acontecer de la conversación, de la comprensión. El que tiene que decir algo busca y encuentra las palabras por las que se hace comprensible a otro. El hacerse comprensible mantiene lo dicho, junto con una infinitud de lo no dicho, en la unidad de un sentido. Quien habla especulativamente se comporta no como si sus palabras reprodujeran un ente, sino como quien quiere expresar una relación con el todo del ser y hacerla llegar al lenguaje. Esto se realiza de una forma superior en la *poesía*. Gadamer se refiere en concreto a Hölderlin, que ha mostrado cómo el hallazgo de la lengua presupone la disolución de todas las palabras y formas de hablar usuales. De esa manera todo está ahí como si compareciera por primera vez.

Bajo el encabezamiento de «El aspecto universal de la hermenéutica», Gadamer muestra que *la hermenéutica es un aspecto universal de la filosofía*. Esta afirmación se legitima por el hecho de que en el lenguaje se funden el yo y el mundo. Y, en general, el ser que puede entenderse es lenguaje:

> Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra solo es palabra en virtud de lo que en ella

> accede al lenguaje.[164]

Y lo que llega al lenguaje recibe en la palabra la propia determinación.

Gadamer empieza su obra con la experiencia del arte, y poco antes de terminarla recurre al paradigma de *lo bello*. Lo bello, dice, tiene su esencia en la aparición. El privilegio de lo bello es representarse desde sí mismo, hacerse inmediatamente diáfano en su ser. La belleza tiene la forma de ser de la luz. Y la luz que deja aparecer todo es la luz de la palabra. La aparición de lo bello tiene un carácter de acontecer. Es acción de la cosa misma. Con apoyo en Platón, Gadamer afirma que lo bello se revela en su ser, se representa. Y así constituye una ejemplificación concreta del problema de la idea. Recurriendo de nuevo al modelo del juego, dice que *el lenguaje mismo juega*. Como hombres que comprendemos,

> estamos incluidos en un acontecer de la verdad, y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde. [...] En el conjunto de nuestra investigación se ha evidenciado que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos.[165]

Verdad y método es un hito decisivo en la historia de la filosofía del siglo XX. Las reflexiones de Husserl acerca del «mundo de la vida», junto con lo expuesto por Heidegger sobre la relación entre pensamiento y ser, entre ser y lenguaje, experimenta una elaboración unitaria y original en el movimiento de la comprensión hermenéutica tal como lo ha desarrollado Gadamer. «Lo que da que pensar» en Heidegger equivale a «lo que da que hablar» en el autor de *Verdad y método*. Toda la historia de la filosofía, y especialmente la filosofía de Platón, queda asumida en la historia del acontecer del lenguaje. De este enfoque se deduce una actitud conservadora, que le echarán en cara los que busquen un nuevo comienzo, sea como fundamentación del saber, sea como revolución social. Sin embargo, incluso algunos de sus críticos, por ejemplo, Habermas, se dejarán arrastrar por el encanto de su modelo hermenéutico. Y, en general, el influjo de la hermenéutica está presente en la filosofía del lenguaje, en el desarrollo del problema de la intersubjetividad y en las disputas relativas a la contraposición entre explicar y comprender.

B. OTRAS LÍNEAS HERMENÉUTICAS

Gadamer ha influido en Hans Robert Jauss (1921-1997), fundador de la «estética de la recepción». Basándose en el concepto gadameriano de la «historia del efecto» *(Wirkungsgeschichte)*, Jauss insiste en el momento estético de la *recepción.* Su línea hermenéutica ha sido decisiva para el nacimiento de la «Escuela de Constanza». Un representante de esta escuela es Wolfgang Iser (1926-2007), que se basa en la estética fenomenológica de Roman Ingarden. Iser considera que en el texto literario es decisiva la *indeterminación*, y muestra que ésta tiene la función de activar las ideas del lector en orden a la ejecución del propósito del texto. Según Iser, el texto literario no existe fuera de su lectura. El influjo de Gadamer se extiende también a Karl Löwith (1897-1973), Erich Rothacker (1888-1967), Karl O. Apel (n. en 1922), Reinhart Kosselleck (1923-2006), Joachim Ritter (1903-1974), Hans Blumenberg (1920-1996), Odo Marquard (n. en 1928), Paul Ricœur (1913-2005), D. Henrich (n. en 1927), Otto Pöggeler (n. en 1928), Umberto Eco (n. en 1932), Rüdiger Bubner (n. en 1941), Manfred Frank (n. en 1945) y Gianni Vattimo (n. en 1936), entre otros. La hermenéutica de Gadamer confluye también con una rama de la antropología del siglo XX (Max Scheler, Helmuth Plessner, Adolf Portmann, Arnold Gehlen) que ve en el lenguaje un constitutivo esencial del hombre, como ser abierto al mundo.

Emilio Betti (1890-1968), procedente del mundo del derecho, es también un hermeneuta de primera magnitud. Ha escrito: *Zur Grundlegung einerer allgemeinen Auslegungslehre* (Sobre la fundamentación de una teoría general de la interpretación, 1954); *Teoria generale della interpretazione* (Teoría general de la interpretación, 1955); *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (La hermenéutica como método general de las ciencias del espíritu, 1962). Betti desarrolla una metodología mucho más detallada que Gadamer. Y si éste conecta ante todo con la fenomenología de Husserl y con Heidegger, Betti se apoya más estrictamente en la hermenéutica que va de Schleiermacher a Dilthey.

Dentro de los cauces de la hermenéutica se desarrolló también en el siglo XX una *sociología comprensiva*, por ejemplo, la de Peter Winch (1926-1997).

Esta sociología se basa en que las acciones humanas se constituyen en el contexto de interacciones mediadas lingüísticamente. Y de ahí se deduce que el método de la sociología coincide con el análisis del lenguaje, con la comprensión del sentido desarrollado en él. Las normas que dirigen la acción tienen que entenderse a partir de las reglas de comunicación en el lenguaje usual. Según Winch, la sociología es una «comprensión» de significaciones lingüísticas y de reglas gramaticales.

La teoría de los «juegos de lenguaje» de Ludwig Wittgenstein contribuyó poderosamente a fortalecer la corriente hermenéutica. De acuerdo con el contenido de las *Investigaciones lógicas*, incluso el lenguaje de las ciencias naturales se constituye en el marco práctico de un *juego del lenguaje*. Y Karl-Otto Apel ha puesto de manifiesto que es necesario afirmar la existencia de un saber relativo a las normas fundamentales del uso práctico del lenguaje como *presupuesto trascendental* (como condición de posibilidad) de toda ciencia posible. Es obvio que, para establecer el marco de una ciencia, también el de las ciencias naturales, se requieren acuerdos y decisiones entre los científicos respectivos. Según Apel, eso no es posible sin un previo saber ético. El estudio de cualquier problema presupone una argumentación racional, y ésta implica normas éticas universales, por ejemplo, no mentir, no negarse a la explicación de los argumentos, atender a los argumentos del otro, etcétera. Lo que acabamos de decir muestra en qué medida hoy la realidad aparece vinculada al lenguaje, de tal manera que resulta sumamente difícil responder a la cuestión: ¿cómo se puede distinguir entre un lenguaje verdadero y un lenguaje falso?

6. PAUL RICœUR

Fenomenología de la voluntad

Vida y obras

Paul Ricœur nació el 27 de febrero de 1913 en Valence y murió el 20 de mayo de 2005 en Châtenay-Malabry, al oeste de París. Estudió en Rennes y en la Sorbona. Muy pronto inició la enseñanza en Estrasburgo (1948-1956),

y luego ejerció la actividad docente en la Sorbona (1956-1966), en Nanterre (1966-1970, 1973-1981) y en la Universidad de Chicago (1970-1990). A mediados de los años treinta, recibió el influjo del existencialismo francés (Marcel) y del alemán (Jaspers), así como de la fenomenología de Husserl. A finales de la década siguiente pasó a ser considerado el representante más importante de la fenomenología francesa. Diez años más tarde, transforma la fenomenología en una hermenéutica filosófica. En 1950 publica *Lo voluntario y lo involuntario*, que constituye la primera parte de la *Filosofía de la voluntad*. En ella el autor se propone complementar el enfoque de Husserl con una «fenomenología de la voluntad». En general, Ricœur se sirve del método eidético de la fenomenología, pero a la vez quiere abrirse al estructuralismo lingüístico, con el propósito de lograr una síntesis entre lo voluntario y lo involuntario. A su juicio el hombre es libre, pero está sometido a condicionamientos que escapan a su disposición. Por ejemplo, nuestra corporalidad implica a la vez un «cuerpo propio», el que nosotros experimentamos, y un cuerpo objeto. En su lección inaugural de 1953 en el Collège de France, afirmaba que la lingüística estructural contiene una teoría del sentido histórico que va más allá de la alternativa entre cosa y conciencia.

En la década de los cincuenta, quiere asumir los puntos de vista estructuralistas de Saussure y Lévi-Strauss. Considera, por ejemplo, que los fenómenos históricos no son ni meras cosas en sí ni meras actividades de la conciencia, sino configuraciones colectivas de significación. En el acto lingüístico, el que habla se halla en una comunidad de lenguaje y a la vez, como sujeto, muestra su autonomía mediante la impronta especial que imprime en él. En el mismo acto de habla por el que acuña el lenguaje, depende de un sistema lingüístico colectivo. Ricœur se inclina por una modalidad dialéctica entre voluntad o libertad e institución. Para él la libertad humana se hace acogiendo lo que ella no hace: valores, poderes y pura naturaleza.[166]

Filosofía de la voluntad

En 1960 aparece *Finitud y culpabilidad*, que es la segunda parte de la *Filosofía de la voluntad*. En el primer libro, titulado «El hombre lábil», presenta la *labilidad* como la discrepancia entre finitud e infinitud que aparece en las diversas dimensiones del hombre, en el sentimiento, en el conocimiento y en la acción. «La simbólica del mal» (libro segundo) expone la forma en que el mal se articula en los símbolos y en los mitos. En el símbolo Ricœur distingue la dimensión cósmica, la onírica y la poética. Dedica especial atención a la interpretación de los símbolos y mitos del mal. La diferencia entre *símbolo* y *mito* está en que el primero es un signo o expresión que comunica un sentido o mensaje, mientras que el segundo es un símbolo desarrollado en forma de relato y articulado en un tiempo y en un espacio originario. Según Ricœur, la voluntad «mala» se expresa simbólicamente en tres niveles: en los símbolos primarios (mancha, pecado, culpabilidad), que contienen una experiencia sedimentada en la que se sostiene toda la simbólica del mal; en los símbolos míticos (caos, caída, destierro); y en los símbolos especulativos (materia, cuerpo, pecado original). El lenguaje simbólico, prosigue diciendo, puede proporcionar una comprensión adecuada del hombre. Para obtenerla se requiere una interpretación hermenéutica de lo que previamente ha sido comprendido de forma simbólica. Por ejemplo, del símbolo de la mancha se deducen los siguientes conceptos: el mal es algo que se pone (positividad); el mal sobrevive (estaba dado desde siempre); el mal es autoinfección, es un estado de esclavitud que procede de un acto libre. Por tanto, el mal es una invención de la libertad. Se reduce a la culpabilidad humana.

Símbolo e interpretación

En 1965 se publica la obra *Freud: una interpretación de la cultura (De l'interprétation. Essai sur Freud)* y, en 1969, *El conflicto de las interpretaciones.* Esos dos escritos son un intento de integración entre *hermenéutica, psicoanálisis* y *estructuralismo*. Su autor explica los conceptos de símbolo, interpretación, hermenéutica y reflexión. Concede especial importancia a la relación entre símbolo e interpretación. El símbolo, en cuanto signo ambivalente, necesita una interpretación, y la interpretación es una actividad hermenéutica que esclarece el símbolo. La hermenéutica es

para Ricœur la teoría de la interpretación. Distingue entre una hermenéutica «reductiva» (Marx, Nietzsche, Freud) y una hermenéutica «restaurativa», que está expuesta al conflicto de las interpretaciones, concretamente en el campo de la fenomenología de la religión. Desde su punto de vista, la interpretación es necesaria porque el objeto de la reflexión inicialmente es indeterminado, y solo a través de la actividad interpretativa adquiere carácter inequívoco y validez universal. Ricœur entiende a Freud de tal manera que atribuye al psicoanálisis el carácter de un discurso en parte energético y en parte hermenéutico. A su juicio, Freud reduce los fenómenos psíquicos a fuerzas y a la vez pone de manifiesto su sentido bajo la perspectiva de las ciencias del espíritu. Frente al estructuralismo, que atribuye la constitución del sentido a una instancia inconsciente, pues según él el símbolo y el lenguaje en conjunto preceden a la conciencia, Ricœur rechaza que el lenguaje constituya un sistema autosuficiente con independencia del hombre. A este respecto distingue entre la *semiología*, que investiga el signo como elemento del sistema, y la *semántica*, que investiga la frase como elemento del discurso. La semántica tiene primacía sobre la semiología y, por tanto, la conciencia se refiere a la realidad por medio del lenguaje, con lo cual se evita la pretensión estructuralista de entender la actividad humana desde acuñaciones lingüísticas anteriores a la conciencia.

Verdad metafórica. El sujeto

En *La metáfora viva* (1975), el autor analiza la dimensión poética del lenguaje y, con apoyo en Heidegger, acuña el concepto de una «verdad metafórica». Establece una diferencia entre el lenguaje filosófico, que descansa en la identidad, y el metafórico, que se basa en la semejanza. Pero, a la vez, pone de manifiesto las posibilidades de la *metáfora* en la filosofía. Según Ricœur, la metáfora actúa en el plano de la palabra, de la frase y del discurso, pero solamente en este último nivel alcanza su plena potencia creadora. En cuanto la metáfora no se agota con la dimensión lingüística, puede mostrar nuevos aspectos de la realidad.

El carácter creativo de la metáfora conecta con la *acción temporal de la narración*. Ricœur trata este tema en *Tiempo y narración* (vol. 1: *Configuración del tiempo en el relato histórico;* vol. 2: *Configuración del*

tiempo en el relato de ficción; vol. 3: *El tiempo narrado*). En estos tres volúmenes en cuatro partes (1.ª parte: «El círculo entre relato y temporalidad», vol. 1; 2.ª parte: «La historia y el relato», vol. 1; 3.ª parte: «Configuración del tiempo en el relato de ficción», vol. 2; 4.ª parte: «El tiempo contado», vol. 3), pertenecientes a la poética de Ricœur, analiza el nexo entre *tiempo humano* y *narración*. Para el esclarecimiento de ambos conceptos recurre a la concepción del tiempo en Aristóteles y Agustín. A su juicio, solo Aristóteles conecta el tiempo con la narración. Ricœur se apoya en el concepto de *mimesis* y distingue tres modalidades: la mimesis consistente en la *prefiguración* o preinteligencia del tiempo, la cual constituye el punto de partida de la narración; la mimesis que *configura o estructura* el tiempo mediante la narración; y la mimesis consistente en la *refiguración* o comprensión del tiempo por la comprensión de la narración. Ricœur analiza, además, el concepto de relato en la novela moderna, la historiografía y la semiología literaria y polemiza con sus críticas al concepto de relato. En la tercera parte estudia la estructura del tiempo en la literatura narrativa. Y en la cuarta parte examina las teorías filosóficas del tiempo, y se refiere en particular a la incapacidad de franquear el abismo entre tiempo subjetivo y tiempo objetivo. Cree que Heidegger toma en consideración ambos aspectos, pero no logra deducir en forma convincente el tiempo vulgar a partir de la temporalidad. Por su parte, confía en que la propia concepción del tiempo histórico sea capaz de unir ambas dimensiones. Se propone además conectar el tiempo histórico y el ficticio. Considera que esto es posible porque en la narración histórica se dan elementos ficticios y a la vez en ellos aparecen elementos históricos. La unión de ambos engendra el *tiempo humano*.

De cara al esclarecimiento de la posición de Ricœur, es muy instructivo el título de la obra *Sí mismo como otro* (1990). En ella, el autor se opone tanto a la fundamentación del sujeto en sí mismo como al intento de prescindir de él. Critica, por ejemplo, la teoría analítica de la acción porque en ella se descuida la pregunta de quién actúa. Y considera igualmente que la semántica y la pragmática describen el sujeto como si fuera un objeto externo. Ricœur, en cambio, defiende que ha de situarse en primer plano el sujeto de la acción, que se la atribuye a sí mismo. Para él la identidad del sujeto se debe al relato por el que se da a conocer a sí mismo, por el que se constituye como una «identidad narrativa».

En los estudios 7, 8 y 9 el autor ofrece su propia *ética*. En ella contrapone el enfoque teleológico (Aristóteles), el de orientación por los fines, al deontológico de autores como Kant y Rawls, centrados en la obligatoriedad del mandato en sí mismo. Concede la superioridad al enfoque aristotélico porque en él la decisión de conflictos morales ha de confiarse a la prudencia *(phrónesis)*.

Obras

Le volontaire et l'involontaire, París, Aubier, 1950 [*Lo voluntario y lo involuntario*, trad. de T. C. Porlier, Buenos Aires, Docencia, 1986-1988]; *Finitude et culpabilité*, vol. 1: *L'homme faillible;* vol. 2: *La symbolique du mal*, Aubier, París 1960 [*Finitud y culpabilidad*, trad. de C. Sánchez Gil, Madrid, Taurus, 1982]; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Éd du Seuil, 1965 [*Freud: una interpretación de la cultura*, trad. de A. Suárez, México, Siglo XXI, 1970]; *Le conflict des interprétations. Essai d'herméneutique*, París, Éd. du Seuil, 1969 [*El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. de A. Falcón, Buenos Aires, FCE, 2003]; *La métaphore vive*, París, Éd. du Seuil, 1975 [*La metáfora viva*, trad. de A. Neira, Madrid, Cristiandad-Trotta, 1980]; *Temps et récit*, vol. 1: *Temps et récit;* vol. 2: *La configuration du temps dans le récit de fiction;* vol. 3: *Le temps raconté*, París, Éd. du Seuil, 1983-1985 [*Tiempo y narración,* 3 vols., trad. de A. Neira, México, Siglo XXI, [3]2000-2003: vol. 1: *Configuración del tiempo en el relato histórico;* vol. 2: *Configuración del tiempo en el relato de ficción;* vol. 3: *El tiempo narrado*]; *Soi meme comme un autre*, París, Éd. du Seuil, 1990 [*Sí mismo como otro*, trad. de A. Neira y M. C. Alas de Tolivar, Madrid, Siglo XXI, 1996].

Bibliografía

M. Agís Villaverde, *Horizontes de la hermenéutica*, Santiago, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1998; *id.*, *Del símbolo a la metáfora: introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur*, Santiago, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de

Compostela, 1995; M. Böhnke, *Konkrete Reflexion. Philosophie und theologische Hermeneutik. Ein Interprationsversuch über Paul Ricœur*, Frankfurt, Lang, 1983; P. Burgeois, *Extension of Ricœur's hermeneutics*, La Haya, Nijhoff, 1975; T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricœur. Los caminos de la interpretación. Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur*, Barcelona, Anthropos, 1991; J. Greisch y R. Kearney (eds.), *Paul Ricœur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, París, Éd. du Cerf, 1991; L. E. Hahn, *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago, Open Court, 1995; M. Peñalver, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricœur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un sentido*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1978; J. Thompson, *Critical hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; F. D. Vansina, *Paul Ricœur: bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée* (1935-1984), Lovaina, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1985.

FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y ESTRUCTURALISMO

Estructuras lingüísticas y subjetividad

La obra de Ricœur es sumamente rica por la variedad de posiciones con las que dialoga, pero se resiente de un claro eclecticismo y de un difícil intento de conciliar tendencias opuestas, así la fe y la razón, la filosofía del lenguaje y la filosofía del sujeto, la dialéctica hegeliana y la temporalidad de Heidegger, la fenomenología y la hermenéutica. Sus escritos contienen estratos de todas esas tendencias. ¿Llega a diseñarse en ellos una figura específica de pensamiento? Ricœur caracteriza su hipótesis de trabajo como una reflexión concreta, como una mediación del *cogito* cartesiano con el mundo entero de los signos. En el punto de partida, su orientación lo lleva a distanciarse del estructuralismo. Cuando éste afirma, por ejemplo, que los mitos son sistemas autosuficientes que giran en torno a sí mismos, descuida la pregunta por su significación para los hombres que viven en la esfera del mundo mítico. Considera el lenguaje como objeto en sí y no como medio para decir algo. Aleja el concepto de significación del fin intencional del

sujeto y lo sitúa en otro lugar. Según Ricœur, en el estructuralismo la significación es considerada como un objeto que descansa en sí mismo. Pero en verdad, objeta, el nivel concreto solo se alcanza en el lenguaje como acto de hablar. Desde su punto de vista, el sistema lingüístico consta de estructuras para el acto de habla. De cara a nosotros como parlantes, el lenguaje no es un objeto, sino una mediación, pues con su ayuda nos expresamos y expresamos las cosas. El lenguaje es una mediación de nuestra existencia como un «ser-en-el-mundo». Por su medio, el sujeto se pone y hace que se le muestre el mundo. Digamos que Ricœur hace suya la *filosofía del sujeto*, pero con la limitación de que el comportamiento del sujeto consigo mismo ha de realizarse en medio del lenguaje, por mediación del contexto histórico como un universo de signos. El sujeto tiene acceso a sí mismo a través del medio histórico, social y lingüístico, no de forma inmediata. Según Ricœur, la filosofía ha de recorrer el camino de la interpretación de los signos privados y públicos en los que se ha producido la mediación del sujeto.

Articulación narrativa

El proceso de mediación lingüística de la subjetividad está emparentado con la *metáfora* y el *relato*. De acuerdo con lo que decíamos en relación con la «verdad metafórica», la metáfora abre un nuevo ámbito semántico. Y el relato es la invención de una intriga que sintetiza la unidad temporal de una acción. Ricœur une la teoría agustiniana del tiempo del alma que atiende, se extiende en el pasado y protiende hacia el futuro con la teoría aristotélica de la tragedia que se halla en la *Poética* de Aristóteles, en la que éste expone cómo debe estar articulado el relato dramático. Ricœur entiende así la trama:

> En primer lugar, se ha definido la construcción de la trama, en el plano más *formal*, como un dinamismo integrador, que extrae una historia, una y completa, *de* un conjunto de incidentes: eso es tanto como decir que transforma ese conjunto en *una* historia una y completa. Esa definición formal abre el campo a transformaciones reguladas que merecen llamarse tramas, siempre que puedan distinguirse totalidades temporales que

> realizan la síntesis de lo heterogéneo entre circunstancias, fines, medios, interacciones, resultados, queridos o no.[167]

En las intrigas configuramos nuestra experiencia temporal, una experiencia confusa e informe. La intriga integra en una historia completa los sucesos múltiples y esquematiza la significación inteligible que va inherente al relato. En Aristóteles la intriga es la mimesis de una acción, concretamente de la acción trágica. La mimesis aristotélica es una mezcla de imitación y ficción. Por la articulación narrativa el tiempo se convierte en tiempo humano. Una misma materia narrada puede dar lugar a diversos relatos según las variaciones imaginativas.

> La identidad narrativa no es una identidad estable y sin fisuras; y así como se pueden componer diversas tramas a propósito de los mismos sucesos (los cuales, por esto mismo, ya no merecen llamarse los mismos acontecimientos), igualmente siempre es posible urdir sobre su propia vida tramas diferentes, incluso opuestas. Al respecto se podría decir que, en el intercambio de las funciones entre la historia y la ficción, el componente histórico del relato sobre sí mismo saca a éste de la vertiente de una crónica sometida a las mismas verificaciones documentales que cualquier otra narración histórica, mientras que el componente de ficción lo saca de la vertiente de las variaciones imaginativas que desestabilizan la identidad narrativa. En este sentido, la identidad narrativa se hace y se deshace continuamente, y la cuestión de confianza que Jesús planteaba a sus discípulos —¿quién decís que soy yo?—, cada uno se la puede plantear a propósito de sí mismo, con la misma perplejidad que los discípulos interrogados por Jesús.[168]

Y esta apertura a una *pluralidad de identidades narrativas* se puede aplicar tanto al individuo como a la comunidad. Una modalidad concreta de elaboración (*transelaboración,* en términos de Freud) de la identidad individual es la del psicoanálisis, en el que fragmentos incomprensibles e insoportables de historias son sustituidos por una historia coherente y aceptable.

> El psicoanálisis constituye, a este respecto, un laboratorio muy instructivo para una indagación propiamente filosófica sobre la noción de identidad narrativa. Ahí se ve, en efecto, cómo la historia de una vida se constituye por una sucesión de rectificaciones aplicadas a relatos previos, de la misma manera que la historia de un pueblo, de una colectividad, de una institución procede de la serie de correcciones que cada nuevo historiador aporta a las descripciones y a las explicaciones de sus predecesores, y, progresivamente, a las leyendas que han precedido este trabajo propiamente historiográfico. Como se ha dicho, la historia procede siempre de la historia.[169]

Según hemos visto, Ricœur distingue tres tipos de mimesis: la *prefiguración* del tiempo; la *configuración* del tiempo mediante la narración; la *refiguración* del tiempo, o sea, su comprensión por la recepción de la narración.

La comprensión de la intriga está enraizada en la precomprensión del mundo de la acción, en sus estructuras inteligibles y en su carácter temporal. La intriga es la capacidad de identificar la acción en general por sus tramas estructurales; transforma los sucesos en una historia. Todo relato implica en el narrador una familiaridad con términos como el agente, los medios, las circunstancias, la hostilidad, la cooperación, el conflicto, el éxito, etcétera. Hay una relación estrecha entre inteligencia narrativa e inteligencia práctica. Para que una acción pueda ser narrada ha de estar mediada simbólicamente. Un sistema simbólico ofrece un contexto de descripción. Ricœur comparte con Cassirer la idea de que la experiencia se articula por procesos culturales. Para aquél, la literatura sería incomprensible si no configurara lo que ya está figurado en la acción.

Bajo el aspecto temporal, Ricœur distingue dos dimensiones, una *cronológica* y otra *no cronológica*. La primera es la dimensión episódica del relato, la historia en cuanto suceso. La segunda es la acción configuradora como tal, la que transforma los sucesos en historia; toma en conjunto los incidentes y saca la unidad de una totalidad temporal. Seguir una historia, dice el autor de *Tiempo y narración*, es avanzar en medio de las contingencias y peripecias bajo la guía de una atención que se cumple en la conclusión. La conclusión no está implicada lógicamente en premisas anteriores. Más bien, ella da a la historia un punto final, que ofrece la

perspectiva bajo la cual la historia puede ser percibida como formando un todo. Comprender una historia es entender por qué los episodios sucesivos han conducido a esta conclusión. Y eso no es previsible, pero ha de ser aceptado como congruente con los episodios. El que la historia se pueda seguir la convierte en dialéctica viva. La configuración de la intriga impone a la sucesión indefinida de los incidentes el sentido del punto final. Cumple esta función de clausura sobre todo la repetición de la narración, así en los relatos populares, en las crónicas nacionales, en los sucesos que fundan una comunidad.

La actividad configuradora es un trabajo de la imaginación productiva, que produce el esquematismo de la función narrativa y engendra un sentido más trascendental que psicológico. El esquematismo se constituye como una historia que reviste la modalidad de la tradición, de una transformación que presenta el juego de innovación y sedimentación. Entre los niveles de sedimentación Ricœur menciona la tragedia griega y los diversos modelos occidentales de relato: el hebreo, el cristiano, el celta, el germano.

La narración no es simplemente homogénea con lo narrado; más bien, se comporta como lo formado con lo informe. En este sentido puede hablarse de una violencia de la interpretación. La intriga nunca es el simple triunfo del orden, y así tenemos el paradigma apocalíptico, en el que el fin es la catástrofe en la que queda abolido el tiempo.

El tercer tipo de mimesis coincide en con lo que Gadamer llama «aplicación». Ricœur la entiende como intersección entre el mundo del texto y el del oyente o lector. El mundo configurado por el poema se hace efectivo y despliega su temporalidad en el receptor. El acto de lectura ayuda a configurar el relato y actualiza su capacidad de ser seguido. Seguir una historia es actualizarla en la lectura. El lector acaba de configurar la obra llenando lagunas. El texto se hace obra en la intersección entre él y el receptor (estética de la recepción). De acuerdo con Gadamer, por la intensa acción del mundo del texto y del mundo del lector se produce una fusión de horizontes. Junto con la obra el lector recibe su referencia al lenguaje, al mundo y a su temporalidad. El mundo es para Ricœur el conjunto de referencias abiertas por toda clase de textos descriptivos o poéticos. También las obras de ficción amplían nuestra existencia. Lo interpretado en un texto es un mundo que yo podría habitar y en el que podría proyectar mis poderes.

Integración de tendencias

La obra de Ricœur se caracteriza por su extraordinaria capacidad de integrar en su hermenéutica las más diversas tendencias: filosofía del lenguaje y filosofía de la conciencia, inconsciente y figuras de la conciencia, estructuralismo y subjetividad, hermenéutica de Gadamer y psicoanálisis, la apertura de la verdad en Heidegger, intersubjetividad y «mundo de la vida» en el último Husserl. Así, por ejemplo, de la unión entre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y el inconsciente de Freud surgen una «hermenéutica del inconsciente», que interpreta las figuras anteriores a la conciencia, y una «hermenéutica de la conciencia», orientada hacia el descubrimiento de las figuras que se crean a través de ésta. En la primera dimensión, Ricœur asume la obra de Freud y desde ella matiza la filosofía del sujeto, afirmando concretamente que, antes de la posición consciente y voluntaria del sujeto, está puesto ya su ser pulsional. Ahí se abre el ello, por el que el yo es puesto en su ser antes de que yo me ponga. En su fondo aparece el deseo, como un ámbito que escapa a la dimensión temporal, en el sentido de que los procesos del sistema inconsciente están fuera del tiempo. De la fusión de espíritu e inconsciente en su oposición surge el *símbolo*. Los símbolos son el primer punto de partida para la interpretación. Y precisamente lo sagrado ofrece una primera interpretación del hombre en este nivel.

La hermenéutica de Ricœur tiende a una apropiación total del sentido de la existencia, expresado bajo los signos más diversos y en distintos estratos de claridad. La filosofía aspira a la claridad conceptual, pero tiene que recorrer previamente lo carente de lógica, lo simbólico y lo mítico. Ricœur no identifica ser y lenguaje. Afirma, más bien, que el ser se oculta en el lenguaje, pero éste no expresa unívocamente el ser. Tampoco el pensamiento conceptual puede apropiarse directamente el ser, pues hay un residuo que se le escapa. El filósofo, consciente de este residuo, tiende a integrar en su discurso el símbolo, el mito, la poesía, las creencias, las metáforas y el arte. Si decimos que el objeto de la filosofía es el todo, de nuevo nos encontramos con la necesidad de interpretar los signos, pues la totalidad misma es un signo de la trascendencia. En el salto entre el yo y la trascendencia el mito realiza su función mediadora. Las categorías conceptuales nos transmiten el

sentido de lo conocido, pero ellas mismas no son capaces de un acceso directo al ser, sino que son modalidades bajo las cuales el ser aparece en el pensamiento interpretativo.

En general, la obra de Ricœur ofrece una extraordinaria visión de conjunto de las diversas corrientes de la filosofía del siglo XX, sin pérdida de la conexión con la historia anterior. Así supera el peligro de los giros unilaterales y excluyentes. Pero a la vez le acecha el peligro de caer en un eclecticismo.

7. GIANNI VATTIMO

Ontología hermenéutica

Vida y obras

Gianni Vattimo nació el 4 de enero de 1936 en Turín. Estudió en su ciudad natal con Luigi Pareyson y en Heidelberg con H.-G. Gadamer, de quien tradujo al italiano *Verdad y método*. De 1964 a 1982 enseñó estética en Turín. También enseñó en Los Ángeles y en Nueva York y fue profesor de Filosofía Teórica en la Universidad de Turín de 1982 hasta su jubilación en 2008. Es profesor *honoris causa* por las universidades de Palermo, de La Plata (Argentina) y por la UNED en España, entre otras. Escribe habitualmente sobre temas culturales y políticos en el periódico *La Stampa*. Políticamente ha sido militante del Partido Radical, de Alleanza Torino y de los Demócratas de Izquierda.

Su pensamiento conecta con la hermenéutica filosófica y con la crítica de la metafísica de Nietzsche y Heidegger, y está entrelazado también con lo que diremos en el apartado dedicado a la pluralidad de la razón. Su concepto de «pensamiento débil» le ha dado fama internacional. Trabajó en primer lugar sobre la teoría del arte en Aristóteles (*Il concetto di fare in Aristotele*, 1961 [El concepto de hacer en Aristóteles]), para dedicarse seguidamente a Heidegger (*Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 1963 [Ser, historia y lenguaje en Heidegger]). Con apoyo en «El origen de la obra de arte» de Heidegger abordará luego la ontología del arte, el hecho de que

en él se da una experiencia de la verdad (*Poesía y ontología*, 1967). A su vez, centra su atención en Nietzsche (*Ipotesi su Nietzsche*, 1967 [Hipótesis sobre Nietzsche]) y continúa trabajando en el campo de la hermenéutica alemana (*Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, 1968 [Schleiermacher filósofo de la interpretación]). A principios de los años setenta sigue con la mirada puesta en Heidegger (*Introducción a Heidegger*, 1971) y en Nietzsche: *El sujeto y la máscara*, 1974. En esta obra toma como hilo interpretativo del pensamiento de Nietzsche el concepto de «máscara», que es aplicado incluso al mundo antiguo.

> Si Nietzsche modifica profundamente el contenido de la noción de clásico —puesto que reconoce el equilibrio entre interior y exterior como una peculiar forma de máscara; y, por consiguiente, de no equilibrio—, permaneciendo por otra parte clasicista en cuanto todavía individúa, aunque ya no se sitúe en el «clasicismo» tradicionalmente entendido (la Atenas de Pericles), el modelo de una cultura no decadente, ello significará que la decadencia y en general la valencia negativa de los fenómenos históricos no podrá identificarse simplemente con su condición de máscara, con su divergir de la cosa en sí; se deberá dar una forma de enmascaramiento no decadente en lugar de una máscara decadente. En esto, sin embargo, están todas las premisas para el abandono de las posiciones schopenhauerianas, para las que continuaba siendo decisivo el salto platónico de «aquí allá», la liberación de la cadena de la apariencia, el *pathos* kantiano (aun cuando en Schopenhauer, enfatizado y transferido, pueda decirse del plano regulativo al plano constitutivo) por la cosa en sí.[170]

El sentido de este texto es que Nietzsche se aleja de la armonía clásica como un equilibrio de materia y forma atribuido a la realidad misma. Frente a la simple armonía, Kant introdujo un desgarro entre la aparición sensible y la cosa en sí, y Schopenhauer mostró que la voluntad se enmascara en la aparición sensible, pero reaccionó platónicamente postulando una purificación de lo sensible, de las pasiones. Nietzsche sigue hablando de máscara, aunque sin seguir ninguno de esos caminos. ¿Cuál es el camino

que toma Nietzsche? El de un Dionisos que sufre y traduce la afirmación de sus sufrimientos a las formas atractivas del arte creador.

Nietzsche asume impulsos de Schopenhauer, por ejemplo, la desfiguración que media entre el mundo como voluntad y la dimensión fenoménica de la representación (de la apariencia). La obra de Nietzsche es para Vattimo un intento de demolición de la coincidencia entre ser y aparecer en Hegel. Se acostumbra a considerar que en el mundo clásico se da una coincidencia de ser y aparición, pero el Nietzsche expuesto en *El sujeto y la máscara* muestra que lo clásico es ya un modo de reaccionar defensivamente ante la imposibilidad de esta coincidencia; es una peculiar configuración de la inevitable divergencia entre ser y aparecer, una peculiar forma de máscara.

A partir de *Las aventuras de la diferencia* (1979), *Más allá del sujeto* (1981) y *El fin de la modernidad*, Vattimo desarrolla una *ontología hermenéutica* que deja atrás la metafísica y que él caracteriza como «pensamiento débil». La red de autores con los que él se relaciona es muy amplia. Hereda de Weber la idea de la secularización, a la cual da el giro de que el debilitamiento de la razón coincide con el proceso de traducción de los valores religiosos a la inmanencia del mundo. Comparte con Lyotard importantes puntos de vista sobre la posmodernidad y el final de los metarrelatos, y con Wittgenstein el pluralismo de los juegos de lenguaje. Recibe de la Escuela de Frankfurt impulsos críticos contra la unidad de la razón dominadora. Asume en su hermenéutica el historicismo de Dilthey y el perspectivismo de Nietzsche, y se instala sobre todo en la historia del ser de Heidegger, fundiéndola con la hermenéutica de Gadamer.[171]

Obras

Il concetto di fare in Aristotele, Turín, Giappichelli, 1961; *Essere, storia e linguaggio in Heidegger,* Turín, Edizioni di Filosofia, 1963; *Ipotesi su Nietzsche,* Turín, Giappichelli, 1967; *Poesia e ontologia*, Milán, Nursia, 1968, 1985 [*Poesía y ontología,* trad. de A. Cabrera, Valencia, Universitat de València, 1993]; *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione,* Milán, Mursia, 1968; *Introduzione a Heidegger,* Roma-Bari, Laterza, 1971 [*Introducción a*

Heidegger, trad. de A. Báez, Barcelona, Gedisa, [3]1995]; *Il soggeto e la mascara. Nietzsche e il problema de la liberazione*, Milán, Fabbri-Bonpiani, 1974 [*El sujeto y la máscara*, trad. de J. Binagui, Barcelona, Península, 1989]; *La avventura della differenza*, Milán, Garzanti, 1979; *Al di là del soggeto*, Milán, Feltrinelli, 1981 [*Más allá del sujeto*, trad. de J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 1989]; con P. A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole,* Milán, Feltrinelli, 1983 [*El pensamiento débil*, trad. de L. F. de Santiago, Madrid, Cátedra, [3]1995]; *La fine della modernità*, Milán, Garzanti, 1985 [*El fin de la modernidad*, trad. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987]; *La società trasparente*, Milán, Garzanti, 1989; *Etica del'interpretazione*, Turín, Rosenberg, 1989; *Filosofia al presente*, Milán, Garzanti, 1990; *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994 [*Más allá de la interpretación*, trad. de P. Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, ICE de la UAB, 1994]; *Credere di credere*, Milán, Garzanti, 1996 [*Creer que se cree*, C. Revilla, Barcelona, Paidós, 1996]; *Filosofia '95*, Roma-Bari, Laterza, 1996 [*Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*, trad. de V. Magno Boyé, Barcelona, Gedisa, 1999].

Bibliografía

F. D'Agostini, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, trad. de M. Pérez Gutiérrez, Madrid, Cátedra, 2000, págs. 364-368, 386-392; G. Carchia (ed.), *Interpretazione ed emanzipazione. Studi in honore di Gianni Vattimo*, Milán, Cortina, 1996; E. Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Puebla (México), Universidad Iberoamericana, Plantel Golfo Centro, Plantel Laguna, 1999; H. M. Schönherr, *Die Technik und die Schwäche: Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem «schwachen Denken»,* Viena, Passagen-Verl., 1989; L. F. de Santiago, «G. Vattimo: el fin de la metafísica y la postmodernidad», en *Estudios filosóficos* (Valladolid) 36, (103), septiembre-diciembre 1987, págs. 551-571; A. Segura, *Heidegger en el contexto del pensamiento «debole» de Vattimo*, Granada, Universidad de Granada, 1996; F. Volpi, «Nietzsche in Italien. Aspekte der italienischen Nietzsche-Rezeption», en *Logos* 3, 1996, págs. 20-39; W. Welsch, *Vernunft. Die*

zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

EL PENSAMIENTO DÉBIL

La razón debilitada

Vattimo presentó el programa del «pensamiento débil» en el volumen colectivo así titulado que editó junto con P. A. Rovatti en 1983. En este volumen se pretendía dar respuesta a la publicación aparecida cuatro años antes con el título *Crisis de la razón*.[172] En ella se afirmaba que por el pluralismo la razón ha caído en una crisis, se ha debilitado. Vattimo y Rovatti replican que ese proceso solo puede verlo negativamente quien se aferra a exigencias antiguas de unidad. Según ellos, no puede ponerse en duda la pluralización y la debilitación de la razón, pero el enjuiciamiento de ese proceso no ha de hacerse desde un ideal de fuerza, sino desde la nueva perspectiva de la debilidad. La razón misma ha tomado el camino de su propio debilitamiento y tiene que liberarse de su relación con la violencia. El «pensamiento débil» pretende ser el tipo de razón consistente y válido que nos ha llegado como herencia histórica. Continúa la tradición del pensamiento y esa continuidad histórica le da su fuerza. Se asienta en la persuasión de que solo la historia nos proporciona criterios para comprender el presente y actuar en él. Digamos que somos un momento interpretativo (hermenéutico) del texto histórico que nos ha llegado.

Si preguntáramos de qué manera la razón se ha debilitado a sí misma en el camino de su propio conocimiento, sería fácil trazar una línea que a más tardar se diseña ya en Kant, que, por una parte, hace problemático el acceso a los objetos de la metafísica y, por otra, abre el tema del fenómeno, que queda expuesto al juego de las apariencias y solo es capaz de mantener una articulación firme gracias al a priori. En el siglo XIX, los críticos de la izquierda hegeliana desmontan el «absoluto» y tienden a reducir la filosofía de la historia a un acontecer antropológico. Así, por ejemplo, Feuerbach interpreta las teogonías, la génesis de los dioses, a partir del deseo, y explica las fases históricas en clave de la evolución de los deseos y necesidades del

hombre. Schopenhauer, con apoyo en Kant, hace problemática la conexión entre el *noumenon* y el fenómeno, y pone en juego el tema del enmascaramiento de la voluntad en la representación, preparando el terreno para que Freud desarrolle el acoso del inconsciente al yo. En Nietzsche la filosofía se encuentra con un martillo que hace saltar esquirlas de todas las piedras sólidas de la filosofía: Dios, la moral, el yo, la conciencia; en él todo lo noble se explica a partir de una génesis desde impulsos poco nobles. El marxismo dio pie a diversos intentos de inversión de la filosofía, de poner como base del pensamiento la realidad material en lugar de la ideal. En el siglo XX, con la penetración de la sociedad de masas en el escenario de la historia y de la política, las persuasiones estables se diluyen cada vez más en los productos de la retórica. Ortega y la Escuela de Frankfurt exhalan el canto de cisne del individuo y de la clase intelectual, condenados al ostracismo. Heidegger erige la bandera de la temporalidad. Habermas se rinde a la ética posmetafísica. En política se produce un acercamiento entre programas. La captación del voto erosiona las convicciones. A través de la hermenéutica, de los juegos de lenguaje y de la filosofía del lenguaje, el movimiento de la palabra triunfa sobre la realidad estable. Surge el tema de la *interculturalidad*. La vivencia estética se diluye en amalgamas del consumo.

La violencia del pensamiento fuerte

En *Más allá del sujeto*, Vattimo escribía que es necesario repensar la filosofía

> a la luz de una concepción del ser que no se deje hipnotizar por sus caracteres «fuertes» (presencia desplegada, eternidad, evidencia, en una palabra: autoridad y dominio), que han sido preferidos por la metafísica. [173]

Según Vattimo, la filosofía en sus principios pretendía abarcarlo todo y tener un carácter vinculante, lo cual implicaba una dimensión de violencia, por ejemplo, los valores absolutos acarreaban el riesgo de una legitimación del asesinato. En las categorías unificantes y el culto a los principios había un rasgo de dominación. Pero el desarrollo mismo del pensamiento occidental

ha traído consigo un proceso de debilitación y declinación. Ese proceso, lejos de implicar una decadencia, se debe a una mejor comprensión; por ejemplo, las formas más suaves de derecho penal y el pacifismo frente a la guerra como razón última. En lugar de los atributos eternos hemos conquistado la libertad para una movilidad entre las apariencias, que son reconocidas como la única realidad. Ahora, liberados para el juego de las apariencias, reconocemos que los antiguos esquemas infligían violencia a la realidad. Nuestras significaciones y valores, más difusos ahora, propician un mayor humanismo. Nada tiene una significación absoluta, pero nada carece por entero de valor. La experiencia difusa del mundo origina muchas posibilidades nuevas, permite que la vida se desarrolle en toda su riqueza temporal.

Pérdida del fundamento

Como veremos luego, Vattimo se apoya en la diferencia ontológica de Heidegger y en su idea de que el ser se sustrae. De ahí saca la consecuencia de que no podemos alcanzar el ser en forma directa, y de que éste solo se nos da como *rememoración* y *huella*. En cualquier caso no tenemos una experiencia del ser que pueda dar soporte a evidencias, valores y totalidades. Esto implica un rasgo nihilista, compartido con Nietzsche, en el sentido de que no tienen vigencia los diversos tipos de fundamento esgrimidos en la metafísica. Pero, a la vez, la falta de fundamento conduce a la afirmación de que las persuasiones y los fenómenos históricos son el único ser que conocemos. En consecuencia, se impone una alta estima de estos fenómenos, que constituyen el horizonte en medio del cual se desarrolla nuestra vida.

Con la pérdida del fundamento desaparece también el sentido unitario de la historia. Vattimo comparte ampliamente los puntos de vista de Lyotard sobre la posmodernidad, concretamente el del resquebrajamiento de los grandes metarrelatos, de los marcos narrativos de la historia. Y también en este punto cree que la imposibilidad de orientación por un sentido colectivo, lejos de producir un efecto desconcertante, abre un espacio de juego para la existencia individual.

> Insisto en el hecho de que la idea de un sentido global solo puede ser una idea paradójica, a saber, la idea de una disolución del sentido global de la historia como significación de lo que acontece. Sobre la base de la idea de que el sentido, las grandes creencias dogmáticas, los grandes horizontes metafísicos están destinados a disolverse, podemos llevar a cabo elecciones, tomar decisiones. En concreto, podemos orientar nuestra existencia sobre esta base. Y así recuperamos un significado verídico de la existencia.[174]

El «Sentido» con mayúscula deja paso a una *multiplicidad de sentidos*, que se extienden también a la sensibilidad, por ejemplo, sentir, ver, tocar. El autor del siguiente texto citado sugiere que el sentido de la existencia no está en concentrar todo lo que sucede en un punto, sino en convocar en torno a cada suceso de nuestra existencia muchos otros sucesos.

> En lugar de condensar todo en uno, se trata de dilatar el significado de cada acontecimiento a través de la multiplicación de referencias a otros sucesos y otros significados [...]. La historia ya no es un hilo conductor unitario, sino toda una cantidad de información, de crónicas, de televisores que tenemos en casa.[175]

La voz de la tradición

Sin embargo, en medio de ese mundo disperso, la conexión con el pasado ofrece una pauta interpretativa. En *Creer que se cree*, escrito en el que Vattimo se acerca a la fe cristiana, esclarece algunas posiciones suyas por la radicación en la tradición. Por ejemplo, dice que cuando, guiado por el hilo conductor de la reducción de las estructuras fuertes, aboga por una ética de la no violencia, lejos de apoyar su máxima de acción en estructuras del ser, no hace sino reformular de otra manera una interpelación que le habla desde la tradición en la que él se encuentra situado, «y de la que, justamente, la ontología débil es (solo) una arriesgada interpretación»:[176]

> Es en el cristianismo donde encuentro el «texto» original de esta trascripción que es la ontología débil, a la que, muy probablemente, he llegado porque partía, precisamente, de esas raíces cristianas.[177]

En ese contexto advierte a Rorty la importancia de tomar conciencia de la raíz de nuestras preferencias, de su relación explícita con el lugar de procedencia, cuando adoptamos criterios como el de la solidaridad y el respeto a los otros por encima de la guerra de todos contra todos. Para hacer más cómoda o coherente su posición, interpreta que Jesús trajo ya un mensaje secularizador, una carga explosiva contra la autoridad temporal de la Iglesia y contra Dios como juez amenazador, como un soberano caprichoso. Incluso la disolución de la individualidad en la sociedad de masas se legitima mediante la *kénosis* (humillación de Dios) y la necesidad de perder su alma para salvarla, según la máxima evangélica. Sin duda hay puntos de encuentro importantes entre Vattimo y el último Habermas en lo que se refiere al uso secular de la religión. Ambos se hacen eco de un retorno de la religión.

¿Cae el «pensamiento débil» en la indiferencia y el relativismo? De ninguna manera, pues pretende ser una *ontología de la actualidad* que ofrece criterios para enjuiciar formas de pensamiento y de acción. Reviste sus propias características que le permiten excluir otras modalidades de pensamiento, por ejemplo: es perceptivo en lugar de constructivo, actúa en medio de la pluralidad en lugar de decretar la unidad, es flexible y no rígido, procede miméticamente, está abierto a la empatía con los fenómenos. Frente al torbellino de las apariencias, esgrime dos criterios: la *debilidad* y la *piedad*. La debilidad permite oponerse argumentativamente a las concepciones fuertes. La piedad es la actitud de entrega (amor) a la historia del ser, guiada por la persuasión de que los fenómenos históricos son lo único real. De ahí deriva una posición de amor a los fenómenos y fidelidad al origen. Los contenidos a los que va dirigida la piedad se legitiman históricamente, por cuanto el juego de la historia es el del ser mismo.

Nihilismo hermenéutico

La filosofía de Vattimo es un diálogo intenso sobre todo con Nietzsche, Gadamer y Heidegger, que intenta acercarlos mediante hábiles desplazamientos de los acentos. El vínculo común de los cuatro es la hermenéutica. Ésta entra en juego cuando desaparece la referencia a las cosas mediante la representación y los contenidos de los pensamientos se identifican con el uso del lenguaje. Nietzsche puso de manifiesto la fuerza poiética, creativa, del lenguaje, de modo que éste no nos conduce a un mundo en sí, sino al desarrollo de un conjunto de perspectivas creadas por nuestros afectos. Heidegger, por su parte, en *Ser y tiempo* desarrolla su teoría de que el mundo se abre a través de la afección, del comprender y del habla, que se expresa en el lenguaje. Según él, el comprender articula el mundo como habla, es decir, organiza ese tejido que nos llega sedimentado como lenguaje. Dentro del mundo ya dado, al que estamos arrojados, el Dasein resuelto que empuña su ser para la muerte, su condición mortal y finita, puede asumir el mundo recibido e introducir una nueva actuación en él. Ahora bien, Heidegger, en virtud de su diferencia ontológica, establece una duplicidad entre el ser que envía, que actúa en el origen de los mundos, y los entes perecederos que surgen y pasan junto con esos mundos históricos. Por tanto, nos invita a una doble mirada: al ser que viene en el evento y a los entes que transcurren en el tiempo. Pero la crítica al pensamiento metafísico, a la concepción del ser como algo estable y comprensible mediante propiedades permanentes, nos prohíbe desarrollar una comprensión de éste en términos positivos, pues el ser se sustrae en el acto de enviar. Gadamer intenta una síntesis de ambos aspectos a través de una experiencia hermenéutica en la que el ser se nos da en una vivencia regeneradora, en la que se transmite la tradición viva.

Acontecer finito

Vattimo se aleja de esta síntesis gadameriana y tiende a desvirtuar la experiencia del ser, quedándose solamente con la historia finita del acontecer de los entes y con el proceso de su interpretación lingüística. Por eso «debilita» la experiencia humana, ciñéndola al reino de la finitud. Elabora este aspecto apoyándose en Heidegger. Éste muestra, en *Ser y tiempo*, cómo el Dasein está siempre arrojado al ser-en-el-mundo como una

totalidad hermenéutica con la que se halla familiarizado. Y, por otra parte, vincula el proyecto del Dasein al ser para la muerte, de modo que:

> Entre todas las posibilidades que constituyen el proyecto del Dasein y su ser-en-el-mundo la posibilidad de morir es la única a la que el ser-en-el-mundo no puede sustraerse. Es más aún, la muerte es la posibilidad que, mientras el Dasein dura, permanece siendo posibilidad pura.[178]

Y a su vez esta posibilidad manifiesta todas las otras posibilidades en su carácter de tales,

> como aquello que confiere a la existencia el ritmo móvil de un *discursus*, de un contexto, cuyo sentido se constituye como un todo musical que nunca se resuelve en una sola nota.[179]

En consecuencia, Vattimo afirma que el Dasein solo se funda como una totalidad hermenéutica por cuanto vive continuamente la posibilidad de no ser más ahí. Y eso significa que el fundamento del Dasein coincide con su «falta de fundamento». Esa duplicidad está luego en la base del concepto de evento *(Ereignis)*.

Nihilismo en Heidegger

Tomando de Nietzsche una noción de *nihilismo*, según la cual éste es la situación en la que el hombre reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición, Vattimo atribuye rasgos nihilistas al pensamiento de Heidegger, pues niega que el ser sea fundamento de las épocas. Desde su punto de vista, el ser abre las épocas, pero no las funda; toda relación de fundamentación se da siempre dentro de épocas particulares. Por tanto, ahí se muestra un rasgo nihilista: la pérdida del ser como fundamento. Vattimo descubre otra dimensión nihilista en Heidegger de acuerdo con una segunda definición nietzscheana de nihilismo, a saber: el proceso en el que al final no queda nada del ser como tal. Persigue esta veta nihilista en la concepción del pensamiento como

rememoración *(Andenken)*. Ese tipo de pensamiento, opuesto al metafísico, se limita a recorrer los momentos decisivos de la historia de la metafísica, y es la única modalidad de pensamiento que podemos realizar. La rememoración corresponde a lo que en *Ser y tiempo* era la decisión anticipadora de la muerte:

> El Dasein se decide por la propia muerte al recorrer la historia de la metafísica entendida como olvido del ser y así se funda como realidad hermenéutica cuyo fundamento consiste en la ausencia de fundamento. [180]

Para Vattimo, la incitación a saltar al abismo en el *Principio de razón* equivale a la *rememoración*. El rememorar es un saltar al abismo de la mortalidad, un entregarse confiado al vínculo liberador de la tradición. El pensamiento que se sustrae al olvido del ser en la metafísica no es tal que tenga acceso al ser en sí. El pensamiento que no lo olvida es el que lo piensa siempre como ya desaparecido, como ausente. Por tanto, ahí se cumple la definición que concibe el nihilismo como aquel pensar en el que «ya no queda nada más del ser». En la entrega a la tradición lo que libera no es la evidencia contundente de principios, sino el salto al abismo de la mortalidad. Solo porque las generaciones se suceden en el ritmo de nacimiento y muerte, el ser es anuncio que se transmite. El sentido del ser que se nos da vinculado

> con la mortalidad, con la transmisión de mensajes lingüísticos entre generaciones, es lo opuesto al ser entendido como estabilidad, como fuerza, como *enérgeia;* trátase de un ser *débil*, declinante, que se despliega desvaneciéndose.[181]

El ser cuyo sentido se trata de recuperar tiende a identificarse con la nada, con los caracteres efímeros del existir, está encerrado entre el nacimiento y la muerte.

En el prólogo a la segunda edición (1985) de *Poesía y ontología*, Vattimo hace la observación de que la verdad experimentada en el arte no puede pensarse con rasgos de evidencia, estabilidad y certeza que le atribuía la

metafísica. En *El fin de la modernidad* resalta que la apertura del mundo en la obra de arte tiene siempre como fondo la tierra, el elemento oscuro, y que en el simbolismo de la «cuadratura» del mundo la tierra es el lugar donde habitan los mortales en cuanto tales. Por tanto, en la obra de arte también se da la unión de fundamento y ausencia de fundamento. La obra de arte mantiene vivo el conflicto entre mundo y tierra, porque funda el mundo mientras exhibe la falta de fundamento. Así el Dasein tiene una experiencia del ser radicalmente distinta de la que se tenía en la tradición metafísica.

El error como manantial

Vattimo tiende un puente entre Nietzsche y Heidegger en lo referente a la superación de la modernidad y en la consecuente entrada en la posmodernidad filosófica.[182] En Nietzsche, dice, la posmodernidad filosófica nace en conexión con la segunda consideración intempestiva: *Sobre la utilidad e inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. En ella el autor expone el exceso de conciencia histórica que encadena al hombre del siglo XIX, de comienzos de la modernidad tardía, y le impide producir verdadera novedad histórica. Eso lleva a buscar el arte, la arquitectura y la moda en el pasado. De momento Nietzsche cree que se puede salir de esa enfermedad con ayuda de fuerzas eternizantes de la religión, del arte y de la música. En *Humano, demasiado humano* el problema de la enfermedad histórica, o sea, de la modernidad entendida como decadencia, se plantea de otro modo. Se trata de superar la modernidad mediante la radicalización de las tendencias que la constituyen. Si la modernidad es la época de la superación, de la novedad que envejece y es sustituida por otra, es imposible salir de la modernidad intentando «superarla». La radicalización consiste en una «reducción química» de los valores de esta civilización, en su reducción a los elementos que la componen. Este programa conduce al descubrimiento de que la verdad misma es un elemento que se diluye. Dios (el fundamento) había muerto en aras de la voluntad de verdad, y ahora la verdad misma se diluye. Pero con la desaparición del origen, la realidad más próxima, la que hay alrededor de nosotros y en nosotros, comienza a mostrar colores y riquezas que no pudo

soñar la humanidad antigua. La «filosofía de la mañana» en *Humano, demasiado humano* es el pensamiento que no se orienta por el origen o el fundamento, sino por lo próximo. Con ello, para Vattimo, se abre el camino de dirigir la mirada a la evolución de las construcciones «falsas» de la metafísica, de la moral, de la religión y del arte, a todo ese tejido de inciertos vagabundeos que constituyen el ser de la realidad. Ya no se trata de desenmascarar ni disolver errores, sino «de verlos como el manantial mismo de la riqueza que nos constituye y que da interés, color, *ser*, al mundo»;[183] se trata de vivir el incierto errar con una actitud diferente.

Piedad frente al pasado

Vattimo encuentra en el concepto de *Verwindung* (superación) de Heidegger un medio para definir lo que Nietzsche busca en la expresión «filosofía de la mañana», lo que marca la esencia de la posmodernidad filosófica. El término *Verwindung* indica una superación que reviste los matices de aceptación y profundización. Se aplica a la superación del mundo de la técnica moderna y de la metafísica. Vattimo le da el siguiente giro a ese concepto:

> La metafísica no es algo que «se pueda hacer a un lado como una opinión o que se pueda dejar como una doctrina en la que ya no se cree»; la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna.[184]

Según Vattimo, para Heidegger el pensamiento no tiene ningún otro «objeto» que el errar incierto de la metafísica, y concluye que la rememoración de las obras del último Heidegger lo aproxima a lo que hemos expuesto sobre Nietzsche. El olvido del ser, que en aquél constituye la metafísica, no puede concebirse como un errar humano del que sea posible salir. Más bien, también el olvido del ser está inscrito en el ser mismo. El rememorar solo nos conduce al ser como algo de lo que ya nos habíamos despedido. Vattimo recurre a la palabra «piedad» *(pietas)* para caracterizar

esta actitud frente al pasado. A su juicio, la filosofía de Heidegger debe definirse como una hermenéutica ontológica, entendida en el sentido de que

> el ser no es otra cosa que la transmisión de las aperturas históricas y de destino que constituyen, en el caso de cada humanidad histórica, su posibilidad específica de acceso al mundo.[185]

Vattimo, sobre la base de Nietzsche y Heidegger, pretende ofrecer algunos rasgos de la posmodernidad en filosofía. Ante todo, la rememoración tiene el rasgo de una fruición implicada en el acto de revivir las formas espirituales del pasado. Sugiere la posibilidad de que una ética posmoderna se oponga a las éticas aún metafísicas del desarrollo, de lo nuevo como valor último. La pluralidad y la historicidad de la verdad, si bien hacen imposibles la fundamentación del bien y otros valores éticos, impiden, por otra parte, fundamentar la violencia y la opresión. Postula, en segundo lugar, una «contaminación» de la hermenéutica, consistente en que ésta dirija su tarea no solamente al pasado, sino también a los múltiples contenidos del saber contemporáneo y de los medios de comunicación de masas, para reconducirlos de nuevo a una unidad. Este saber estaría en el nivel de una verdad «débil», sin emular los caracteres fuertes de la verdad metafísica. En tercer lugar, si la metafísica se relaciona con la organización total de la tierra mediante la técnica, su *Verwindung* ha de extenderse también a la ciencia y la tecnología modernas. Con la pérdida de las determinaciones metafísicas, tales como sujeto y objeto, el hombre y el ser entran en un ámbito oscilante, en una realidad más ligera, por no haber un delimitación nítida entre lo verdadero y la ficción. La ontología se hace hermenéutica y pierde peso, lo mismo que los conceptos de sujeto y objeto, verdad y fundamento. Vattimo habla de una «ontología débil» como la única posibilidad de salir de la metafísica.

El pensamiento «débil» se basa en el «fuerte»

No podemos menos de plantear algunas reflexiones y objeciones frente al pensamiento de Vattimo. Éste tiene a su favor un bloque muy importante de

la herencia histórica de la filosofía occidental. También le da alas el tipo de existencia vigente en la sociedad de masas. Pero inmediatamente se plantean las preguntas: la sociedad del pensamiento débil ¿no tiende a convertirse en una ortodoxia de la que no es posible discrepar? ¿No vence en ella un tipo de carácter que Nietzsche denostó? Por otra parte, ¿podemos aceptar el pensamiento débil como la razón válida en el momento actual, si existe una organización racional más fuerte que nunca en un mundo globalizado sobre las bases del programa científico y técnico? El pensamiento débil de Vattimo corre el peligro de encerrarnos en la cárcel de la historia. Una tradición que no crea nada nuevo, capaz de ser recordado, al final se perderá en una amnesia total. No hay duda de que el pensamiento débil no puede sostenerse sin el apoyo que le da la perduración del resto más resistente del pensamiento fuerte, el de la universalidad de la razón, que constituye el subsuelo de afirmaciones primordiales de Vattimo, tales como: hay una herencia que se actualiza en nuestras interpretaciones; no son admisibles aquellas configuraciones que ejercen violencia sobre las personas. ¿No implica esto que no se pueden poner límites a la razón válida, es decir, que hemos de presumir la presencia de la razón en todas partes? El problema está en delimitar lo que posibilita e imposibilita el desarrollo de todo pensamiento, también del débil. Es cierto que el «pensamiento débil» es una herencia histórica, pero también proceden de la tradición tipos de pensamiento que no admiten esta denominación y algunos que afirman todavía la metafísica. Es decir, vivimos en un mundo plural, tanto que hay diversos autores que se centran en la *pluralidad de la razón*. Y donde hay pluralidad, o bien se encierra cada uno en su juego de lenguaje, en su propio tipo de razón, o bien admitimos la posibilidad de dialogar con otras modalidades racionales. En el segundo caso, no podemos caer en la contradicción de «hablar» y afirmar a la vez que no es posible desarrollar un razonamiento común.

C. TRES FIGURAS SINGULARES CON RAÍCES FENOMENOLÓGICAS

Los tres autores que siguen —Hannah Arendt, José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri— ciertamente no se circunscriben al campo de la fenomenología, ni de ninguna otra escuela, pues cada uno desarrolla una obra muy personal, pero tienen en común su procedencia de la fenomenología.

Arendt se distancia de Heidegger en su interpretación fenomenológica del mundo, particularmente de la intersubjetividad, pero, en medio del distanciamiento, inicia su carrera intelectual a través de una confrontación crítica con su maestro. En 1813 Ortega publica dos trabajos en torno a la fenomenología: *Sensación, construcción e intuición* y *Sobre el concepto de sensación*. La lectura de Heidegger le lleva a un acercamiento del concepto de vida al de existencia, hasta tal punto que en *Historia como sistema* puede verse un intento de síntesis entre Heidegger y Dilthey. Finalmente, Xavier Zubiri tomó a Husserl como tema de su tesina y de su tesis doctoral. Esta última, titulada *Ensayo sobre una teoría fenomenológica del juicio*, fue defendida en 1921 y se publicó en 1923. Desde 1926 Zubiri se desplazó periódicamente a Alemania para trabajar con Husserl y Heidegger. La «aprehensión primordial de la realidad», tal como la expone Zubiri, concuerda con la exigencia husserliana de un correlato de la intencionalidad en la cosa. Ortega y Zubiri contribuyeron poderosamente al conocimiento de la fenomenología en el mundo de habla castellana.

8. HANNAH ARENDT

EL «ENTRE» DE LA PLURALIDAD

Vida y obras

Hannah Arendt nació el 14 de octubre de 1906 en Hannover y murió el 4 de diciembre de 1975 en Nueva York. Creció en circunstancias familiares que fueron dolorosas para ella. De los 2 a los 7 años hubo de presenciar la enfermedad de su padre, que murió de sífilis. A los pocos años, su madre se volvió a casar y tuvo dos hijos del nuevo matrimonio. Hannah se sintió desplazada. Era de origen judío y procedía de un medio cosmopolita del Báltico.

En 1924 inició en Marburgo sus estudios de filosofía con Heidegger. Simultáneamente asistió a las clases del teólogo Bultmann y cursó estudios de filología clásica. En 1924 surgió una relación amorosa con Heidegger, que motivó el traslado de Hannah a Heidelberg para trabajar con Jaspers. También estudió en Friburgo con Husserl. En 1928 presentó su tesis doctoral sobre *El concepto de amor en san Agustín*. En ella trata de resolver el «ser con los otros» de acuerdo con las doctrinas de Agustín. Se casó con Günther Stern, que pronto tomó el nombre de Günther Anders. Hannah Arendt compartió la inseguridad de los judíos asimilados, que esperaban gozar de seguridad cívica por el hecho de aceptar la cultura alemana, pero se vieron defraudados en esta esperanza, pues el pueblo alemán los trató como extraños.

En 1933 trabajó a favor de los sionistas alemanes. Encarcelada en Berlín, fue puesta en libertad poco después. En el mismo año pasó a Francia a través de Praga. En París asumió el cargo de directora de la oficina de la juventud *Aliyah*. Allí terminó su libro sobre Rahel Varnhagen. En 1941 huyó a Estados Unidos con Heinrich Blücher, su segundo marido. Hasta 1945 colaboró allí con la revista alemana *Der Aufbau;* se dio a conocer como columnista de esta revista. Pero la obra que la hizo famosa en todo el mundo fue *Los orígenes del totalitarismo*, obra aparecida el año 1951 en Estados Unidos. Arendt y Heidegger se reconciliaron en 1950. Por encargo de la revista *The New Yorker*, Hannah siguió en 1961 el proceso contra Eichmann; sus informes despertaron encendidas polémicas. Ocupó puestos docentes en diversas universidades americanas y, desde 1968, fue profesora de filosofía en la Graduate Faculty of the New School for Social Research en Nueva York.

Pocas personalidades como la de Arendt tuvieron un conocimiento tan hondo del pensamiento filosófico desde Platón hasta la fecha de su propia muerte (1975). Sin embargo, el carácter político de su producción, con una extensa rama periodística, ha sido motivo de que algunos dudaran del valor de su producción filosófica. Dos fuentes decididas de ataques contra Arendt provienen de los sectores judíos, que se escandalizaron por los informes del proceso de Eichmann, y de los sectores comunistas, que se sentían heridos por la equiparación entre nacionalsocialismo y estalinismo en el fenómeno

totalitarista. El pensamiento de Hannah Arendt destaca sobre todo en el campo político y en el sociológico.[186]

Obras

Der Liebesbegriff bei Augustinus, Berlín, Springer, 1929; reed. Berlín, Philo Verlagsgesellschaft, 2003 [*El concepto de amor en san Agustín*, trad. de A. Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2001]; *The origins of totalitarianism,* Nueva York, Harcourt, Brace & Co, 1951; nueva ed. con un prefacio añadido, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich (A Harvest/HBJ Book), 1979 [*Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Madrid, Alianza, 1981, ²1987, 2009]; *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, trad. del ingl. por Charlotte Beradt, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1957 (todos los ensayos de este vol. fueron incluidos, después de revisarlos, en *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*); *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 [*La condición humana*, trad. de R. Gil, Barcelona, Paidós, 1999, 2005]; *Rahel Varnhagen: the life of a jewess*, Londres, East and West Library for the Institute, 1957 [*Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, trad. de D. Najmías, Barcelona, Lumen, 2000]; *Between past and future, six exercises in political thought,* Nueva York, Viking Press, 1961 (*Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken* I, compil. de textos de 1954-1964, ed. por U. Ludz, Múnich, Piper, 1994, 2.ª ed. rev. 2000) [*Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de A. Poljak, Barcelona, Península, 2003]; *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil,* Londres, Faber and Faber, 1963 (*Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, trad. del ingl. de B. Granzow, ed. al. rev. y complem. por la autora, 1964) [*Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de C. Ribalta, Lumen, Barcelona, 2003]; *On revolution*, Nueva York, Viking Press, 1963 [*Sobre la revolución*, trad. de P. Baró, Madrid, Alianza, 2004]; *Men in dark times,* Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968 [*Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de C. Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2001]; *On violence,* Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1970 (*Macht und Gewalt,* trad. del ingl., rev. por la autora, de G. Uellenberg, 1970, Múnich, Piper, ²1971, ed. aum.); *Crises of the Republic: lying in politics, civil disobedience on violence, thoughts on politics, and revolution*, Nueva York, Harcourt Brace

Jovanovich, 1972 [*Crisis de la república*, trad. de G. Solana, Madrid, Taurus, 1998]; *The life of the mind,* 2 vols., Nueva York-Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1977 [*La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, trad. de R. Montoro Romero y R. Vallespín Oña, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984]; *Das Urteilen*: *Texte zu Kants politischer Philosophie*, ed. y trad. del ingl. por U. Ludz, Múnich, Piper, 1985 (*Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982) [*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. de C. Corral, Barcelona, Paidós, 2003]; *Arendt-Jaspers-Briefwechsel*: *Briefwechsel 1926-1969*, ed. por L. Köhler y H. Saner, Múnich, Piper, 1985; *Essays in understanding 1930-1954*, ed. por J. Kohn, Nueva York, Harcourt Brace, 1994 [*Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, trad. de A. Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005 («Comprensión y política», págs. 371-393)]; *Arendt-Blumenfeld-Korrespondenz: «...in keinem Besitz verwurzelt»: Die Korrespondenz*, ed. por I. Nordmann e I. Pilling, Hamburgo, Rotbuch, 1995; *Between friends: the correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975,* ed. e introd. por C. Brightman, Nueva York, Harcourt Brace, 1995 [*Entre amigas, una novela epistolar*, trad. de A. Becciu, Barcelona, Lumen, 1998]; *Arendt-Broch-Briefwechsel*: *Briefwechsel 1946-1951*, ed. por P. M. Lützeler, Frankfurt, Jüdischer Verl., 1996; *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zum Leben und Werk*, ed. por U. Ludz, Múnich-Zúrich, Piper, 1996 (con una biblio. completa, págs. 255-332); *Arendt-Blücher-Briefwechsel*: *Briefe 1936-1968*, ed. e introd. de L. Köhler, Múnich-Zúrich, Piper, 1996; *Arendt-Heidegger-Briefe*: *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, ed. por U. Ludz a partir de los respectivos legados, Frankfurt, Klostermann, 1998, ^{2}1999 [*Hannah Arendt y Martin Heidegger*. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, trad. de A. Kovacsics, Barcelona, Herder, 2000]; *In der Gegenwart: Übungen im Politischen Denken* II, ed. por U. Ludz, Múnich-Zúrich, Piper, 2000.

Bibliografía

L. ADLER, *Hannah Arendt*, trad. de I. Margelí, Barcelona, Destino, 2005; D. BARLEY, *Hannah Arendt, Einführung in ihr Werk*, Friburgo de Brisgovia, Alber, 1990; K.-H. BREIER, *Hannah Arendt zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1992, 2001; M. CANOVAN, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; M. CRUZ y F. BIRULÉS (eds.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994; H. ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, París, PUF, 1984; E. ETTINGER, *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, trad. de D. Najmías, Barcelona, Tusquets, 1996; P. FLORES D'ARCAIS, *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, trad. de C. Cansino, Madrid, Tecnos, 1996; M. HILL (ed.), *Hannah Arendt. The recovery of the public world*, Nueva York, St. Martin's Press, 1979; P. KEMPER (ed.), *Die Zukunft des politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt, Fischer, 1993; U. LUDZ e I. NORDMANN (eds.), *Hannah Arendt: diario filosófico 1950-1973*, 2 vols., trad. de R. Gabás, Barcelona, Herder, 2006 (vol. 1: *Diario filosófico 1950-1973;* vol. 2: *Diario filosófico. Notas y apéndices*); A. PRINZ, *La filosofía como profesión o el amor al mundo*, Barcelona, Herder, 1998; A. REIF (ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Viena-Múnich, Europaverl., 1979; G. WILLIAMS (ed.), *Hannah Arendt*, 4 vols., Londres-Nueva York, Routledge, 2006 (vol. 1: *Arendt and political events;* vol. 2: *Arendt and political philosophy;* vol. 3: *The human condition;* vol. 4: *Arendt and philosophy*); E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: una biografía,* Barcelona, Paidós, 2006.

LA FILOSOFÍA DE ARENDT

Hannah Arendt y Martin Heidegger: mismidad y mundo

En la tesis doctoral, titulada *El concepto de amor en san Agustín*, Arendt acusa a Heidegger de una deficiente interpretación fenomenológica del concepto de «mundo». El mundo, dice, se ha convertido en un concepto totalmente impersonal y carente de amor. El mundo es un conglomerado de modos de ser. Heidegger corre el peligro de caer en el discurso objetivador que en *Ser y tiempo* trataba de superar. Ella, por su parte, quiere resolver el «ser con los otros» de acuerdo con las doctrinas de Agustín. Se propone desarrollar una dimensión del mundo que Heidegger ha descuidado: el

mundo como lo ven sus amantes. Encuentra atisbos para ello en la *caritas* agustiniana.

Hannah Arendt se distancia igualmente de la interpretación de la «conciencia moral». Hemos visto que, para Heidegger, la voz de la conciencia emerge del «no ser sí mismo» y lleva a asumir esta negatividad. En cambio, para Arendt, de acuerdo con su filosofía política, en la conciencia se anuncia que yo pertenezco al «entre», a lo pactado en común entre los hombres. Quien no obedece a la conciencia se excluye del reino de la política y del «entre». Incluso el que es rebelde contra la injusticia está anclado en otro «entre». El rebelde está unido con otros hombres, sean del presente, sean del pasado. En el tema del «uno», Arendt reconoce lo acertado del análisis heideggeriano, pero le objeta que la verdadera tensión no es la que se da entre el «uno» y el «sí mismo», sino la tensión entre el «uno» y el «cada uno». Es decir, al «uno», que es ninguno, se le contrapone el «cada uno» (no el sí mismo), que nosotros somos también en cuanto estamos atados a necesidades. En lo referente a la relación entre pensamiento y mismidad, el error de *Ser y tiempo* está en que entiende el pensamiento como un diálogo sin tono entre «yo» y «yo mismo». Por eso, parece que alcanzo mi yo como mismidad en cuanto pienso. Hay una tensión entre mismidad y mundo. De ahí se desprende la lucha heideggeriana contra lo público.

El otro en el diálogo consigo mismo

También Arendt conoce el fenómeno del estar consigo sin el otro, pero entiende que en mi conversar conmigo me refiero al otro, de modo que el peso está en lo que se abre en el «entre» (el mundo). En la forma dialogística de todo pensamiento, incluso cuando estamos solos, se muestra nuestra pluralidad creada. Arendt entiende la pluralidad como la serie de los números que se engendra a sí misma. La pluralidad se basa en la *indigencia* del hombre, que, nacido como uno, engendra el segundo, para asegurarse la continuidad en el tercero, el cuarto, etcétera. Necesitamos el segundo y tenemos la capacidad de engendrar el tercero. La serie infinita está contenida en el uno en cuanto busca el dos. Lo que se cuenta no es lo dispar, sino «el mismo esencial». En la teología bíblica, Arendt detecta la tergiversación de

que, por pensar a Dios como el único, el hombre, hecho a su imagen, fue pensado también como el único, unido a su único Dios. Pero, en verdad, nuestra pluralidad creada se muestra incluso cuando estamos solos en la forma necesariamente dialogística de todo pensamiento. Solamente en la sorda angustia del abandono somos solos y uno. En cambio, en la soledad estamos con nosotros mismos en la dualidad y duplicidad. Pero en el estar solos con nosotros nunca llegamos a un tercero. Por nosotros mismos solo podemos producir el dos, no el tres. Ahora bien, el dos, que corresponde a nuestra mismidad, es tergiversado antropológicamente como *Dios*. En el diálogo con nosotros mismos, o sea, en el diálogo del pensar, creemos que hablamos con Dios. Según Arendt, el llamado tú de Dios es el tú blasfemamente absolutizado del diálogo pensante con nosotros mismos. En todas las religiones monoteístas aparece el aislado, al que se le manda abandonar a todos los hombres, es decir, entregarse a la situación del abandono. Esta situación se identifica con la de la muerte, en la que el hombre, abandonado por todos, se confronta con el Dios uno. En el aislamiento absoluto del abandono, el hombre se comporta a la manera de Dios.[187]

En el terreno de la acción histórica, Arendt ve la posibilidad de explicar el carácter de evento de la vida humana y de la historia humana por el *evento del ser*. Pero, desde esa perspectiva heideggeriana, encuentra la siguiente ambigüedad en la acción: ésta sin duda ha de pensarse como una respuesta, como un salir al encuentro del evento del ser. Pero, por otra parte, la pura espontaneidad, en el sentido de emprender una serie, sería una revolución. Su posibilidad consistiría en que el ser, en cuanto acontece en el hombre, se entrega en cierto modo a él. En tal caso, el origen del hombre tendría que ser el evento, y el olvido del ser sería lo mismo que el olvido del propio ser, el olvido del evento originario. En cambio, la acción, en el sentido de la espontaneidad pura, autónoma, como revuelta, sería la suprema falta de gratitud frente a aquello a lo que debemos la existencia.[188]

El nazismo

En el plano de la interpretación de la historia real, Hannah Arendt coincide con Heidegger en entender el nazismo como un fenómeno europeo y no típicamente alemán. Heidegger había entendido el nazismo como un caso del olvido del ser. Y veía en él la grandeza de que estuvo a punto de dominar la relación entre la tecnología planetaria y el hombre moderno. Pero se lamentaba de que las personas no hubieran estado a la altura. Arendt, en su libro sobre Rahel Varnhagen *(Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía)*, terminado antes de trasladarse a Estados Unidos (1941), describió el destino de una mujer judía que se había esforzado por alejarse de su propia identidad judía. Para obtener su aceptación en el seno de una sociedad que no la admitía, se bautizó y contrajo matrimonio mixto con un visitante de su salón literario. Pronto se deshizo el compromiso. Sin duda en el relato hay una alusión a su relación con Heidegger. Hannah se siente engañada en lo tocante a la condición igualitaria de la cultura, en la idea de las personas juzgadas por su mérito y no por su etnia. Heidegger mismo aparece en el espectro de un romanticismo extraño al mundo, fascinado por una cierta riqueza oscura del alma. Thomas Mann se basó en este rasgo para explicar la caída en la barbarie del nacionalsocialismo.[189]

En 1950 Arendt y Heidegger se reconciliaron. Desde entonces ella actuó como defensora de Heidegger y minimizó su pasado nazi. Desaparece la oscuridad romántica como fondo explicativo de la maldad singular de los nazis. En 1951 aparece la obra *Los orígenes del totalitarismo*, que describe con vivos colores las atrocidades del nacionalsocialismo, considerado una encarnación del mal radical. Sin embargo, Arendt sitúa este fenómeno en el mismo plano que el estalinismo, y relaciona ambos con la situación de la época, en particular con el desarrollo de las masas, de modo que el Holocausto se presenta como un producto de la sociedad moderna.

En 1963 se publica en inglés *Eichmann en Jerusalén*, obra que lleva como subtítulo *La banalidad del mal*. La obra sugiere la colaboración del consejo judío con los nazis, hasta tal punto que la colaboración judía habría sido la piedra angular de todo lo que hizo Eichmann. Arendt dice a Jaspers que Ben Gurion secuestró a Eichmann porque los pagos de reparación a Israel estaban llegando a su fin. Juzga que Eichmann era banal, escasamente consciente de su propia culpa, que era una simple rueda en una maquinaria en la que el crimen se había convertido en norma. Transmite la versión de

que los verdugos no eran conscientes de haber hecho nada malo, pues se trataba de crímenes burocráticos a distancia del lugar donde se ejecutan (asesinato de pupitre). Los malhechores eran para Arendt típicos representantes de la sociedad de masas, eran padres de familia en búsqueda de seguridad laboral y progreso profesional. No hace falta decir que la obra provocó escándalo en el mundo judío y más allá de él. La autora estaba influida en parte por Heinrich Blücher, anteriormente comunista. Los análisis de izquierdas acentúan enfáticamente los factores estructurales. Hannah Arendt, aparte de estar vinculada a Heidegger, se hallaba radicada en los críticos de la civilización de los años veinte, entre los cuales era un lugar común el rechazo de la sociedad de masas.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ARENDT

Contra la tiranía de la lógica absoluta

El pensamiento político de Hannah Arendt puede extraerse de cinco obras importantes: *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1958), *Sobre la revolución* (1963), *La vida del espíritu* (1977-1978) y *Diario filosófico*. Está articulado por la persuasión de que no hay sustancia política, pues la política es relativa, se refiere a la relación con el otro hombre. El «mal radical» consiste en el *sentido absoluto*, en la lógica absoluta, que tiene validez previamente al encuentro concreto entre los hombres. Según Arendt, llevan el sello del mal absoluto aquellos sistemas que tienden a hacer *superfluo* al hombre en aras de la conservación del género humano, del que pueden eliminarse partes en cualquier momento. La lógica occidental es tiránica, pues se rige por la subordinación de la parte al todo. El peligro de la política occidental y de Rousseau en particular está en que de la pluralidad se hace una unidad. No hay sustancia política, la política es relativa. Puesto que el hombre es libre, no podemos tener seguridad sobre su acción.

El fin de la política es garantizar un mínimo de confianza. La ley, las costumbres y las constituciones establecen un marco de fiabilidad. La relación con los otros hombres tiene como base la promesa. No hay justicia ni injusticia con independencia del «entre». No puede decirse que el hombre sea un animal político; es más bien apolítico. Lo político está fuera del

hombre, en la «relación» con el otro. La libertad se da solo en el «entre» de la política. Ésta organiza la absoluta diferencia de cara a la *igualdad relativa*. Para Arendt, la política tiene la finalidad de asegurar el proceso de vida, la grandeza personal, el mundo fundado, lo material por mor de lo espiritual y el estar juntos como tal: la *igualdad* y la *pluralidad*. El hombre de Estado es el que tiene visión del gran número de opiniones y conoce la realidad que les corresponde.

Arendt aplaude en Kant sobre todo la idea del sentido común en la *Crítica del juicio*, en la que induce a pensar en lugar de cualquier otro. Kant y solo Kant, dice, defendió que no hay libertad de pensamiento sin público. Solo la imaginación hace posible pensar en lugar de los demás. Por tanto, lo que constituye el vínculo con los demás es la *imaginación*. El sentido del mundo vive de los otros como sentido común. Tiene parentesco con Kant el primer principio de lo político en Arendt, a saber: el asunto de uno es asunto de todos; la injusticia contra uno es injusticia pública.

El poder surge cuando los hombres emprenden algo común. Brota en el «entre» de la pluralidad. Según Arendt, Hobbes vio este fenómeno, pero no lo entendió; se expresa como si todos tuvieran pequeñas cuotas de poder y las entregaran.

Según veremos al tratar de la «acción», Hannah Arendt considera el trabajo como una actividad solitaria. Desde su punto de vista, los trabajadores son casi como animales, trabajan para satisfacer las necesidades. El trabajo tiende a la simple conservación de la vida. La «producción» es sola y está alentada por la obra como creación. La producción añade objetos al mundo, pero no lo cambia. Y la «acción» se ejerce junto con los demás en la responsabilidad política. Lo específicamente humano es *construirse un mundo*. La verdadera historia es la de los hombres que actúan y padecen *(Odisea)*. Tiene lugar solo entre hombres.

Arendt critica a Marx porque construye su sistema sobre el concepto de trabajo. Por eso mismo concede una posición central a la clase trabajadora y entiende al hombre como esencialmente aislado. La pluralidad es en él una suma de individuos aislados; es un individuo monstruoso llamado humanidad. La acción está concebida a semejanza de la producción. Se permite todo lo que sirve al fin, y esto conduce a la tiranía. El marxismo tiene que terminar en un despotismo ilustrado. Otro elemento totalitario

consiste en que Marx sustituye la política por la historia. Para Marx cambiar el mundo es erigirlo de manera que no pueda cambiarse.

También tiene palabras de censura contra la filosofía y la teología, por la razón de que ambas tratan sobre *el* hombre. Así la Biblia dice que Dios creó «al» hombre. Por eso no tiene una respuesta válida a la cuestión: ¿qué es política? La política trata del estar juntos y vinculados entre sí los diferentes. Políticamente, los hombres se organizan según aspectos comunes.

El totalitarismo

Uno de los temas políticos que Arendt mejor desarrolló es el *totalitarismo*. Hemos dicho que el mal radical es la actitud del que subordina e incluso sacrifica el individuo a la organización general, a una meta prefijada. Por otra parte, Arendt detecta en la filosofía y la teología occidentales una tendencia a concebir al ser humano como «el hombre», como un universal cuya naturaleza puede conocerse por el pensamiento y realizarse mediante una planificación previa. Vistas así las cosas, puede decirse que en el totalitarismo culmina una tendencia general del pensamiento occidental. Y, por tanto, ante la experiencia totalitaria, se impone la elaboración de un nuevo pensamiento político. Arendt se propone esta meta. Aplica el concepto de totalitarismo al *nacionalsocialismo* y al *estalinismo*, distinguiéndolos de la simple dictadura, por ejemplo, el fascismo italiano y el franquismo en España. De hecho Stalin e Hitler sentían desdén por Italia y España, mientras que ellos se respetaban entre sí.

Para Arendt, el totalitarismo (el nacionalsocialismo y el estalinismo) era un sistema de dominación total que surgió por la transformación de las clases en masas. Los movimientos totalitarios se producen donde existen masas que han adquirido el aspecto de organización política. Los clientes del totalitarismo se reclutan entre los indiferentes a la vida de los partidos. Al aumentar los ciudadanos políticamente indiferentes, las mayorías de los partidos se transformaron en una masa sin organización ni estructura. Después de la primera guerra mundial, esa masa aumentó en Austria y en Alemania. Se produjo una *masa monótona* y uniforme de individuos que se juzgaban a sí mismos como individualmente fracasados. La característica principal del hombre masa es el aislamiento y la falta de relaciones

normales. Stalin preparó la organización totalitaria creando una *masa indiferenciada*. El gobierno bolchevique procedió a la liquidación de las clases. La más dura fue la de los campesinos, que era la clase más poderosa de Rusia. Luego fue expropiado también el proletariado y las fábricas pasaron al Estado. Las purgas constantes de Stalin impedían que se desarrollara cualquier clase diferenciada. Tanto Hitler como Stalin cultivaron un estado de inestabilidad permanente.

Una de las piezas estructurales resaltadas por Arendt en el totalitarismo es el concepto de *movimiento*. El caudillo totalitario se entiende a sí mismo como realizador del movimiento de la historia. Él es quien interpreta ese movimiento. Para ello se combina lo científico con lo filosófico, y el conjunto pretende ser una filosofía científica. El movimiento histórico carece de toda ley estabilizante. La historia no se desarrolla bajo el impulso de una idea inmanente, sino que se produce como algo que puede ser calculado por la idea. La educación totalitaria no consiste en inculcar convicciones, sino en destruir la capacidad de formarlas. Es tarea del jefe interpretar el movimiento de la historia, que es superior al Estado, al pueblo y a la nación. Hay una fusión entre el líder y las masas. En la marcha del movimiento se presentan enemigos que han de ser vencidos. Así van surgiendo series de enemigos y delitos independientes de la culpabilidad de los sujetos. Para Hitler, los enemigos son los judíos, los polacos y ciertas categorías de alemanes; para Stalin, son los kulaks, los polacos, los tártaros, la judería rusa... El enemigo objetivo cambia según las circunstancias predominantes.

Arendt resalta tres aspectos fundamentales del pensamiento ideológico, cuyo potencial descubrieron Stalin e Hitler. Primero, reivindicación de una *explicación total*, que se extiende al movimiento, a la historia, a todo lo que nace y perece. Segundo, *independencia de la experiencia*, en el sentido de que el pensamiento ideológico se refiere a una realidad oculta tras lo que percibimos. Tercero, una *premisa axiomáticamente aceptada* de la que parte, deduciéndolo todo desde allí; por ejemplo, las razas que no son aptas para vivir han de ser exterminadas. Se trata de una lógica movilizada, para que nadie empiece a pensar. El terror estatal no deja espacio para la vida privada y la capacidad de experiencia. El totalitarismo aísla y destruye la vida privada. El movimiento es el único lugar seguro; todo lo que se queda fuera del movimiento se está muriendo; en cambio, los miembros de la organización, incluso como condenados, se sienten superiores.

Los campos de concentración

En el análisis de Arendt, los campos de concentración y exterminio forman una unidad con todo el sistema totalitario. Los campos son un lugar de experimentación del comportamiento humano, para erradicar la personalidad humana. Los hombres son transformados allí en animales que no se quejan. Conducen a eso tres pasos decisivos. En primer lugar, la anulación de la persona jurídica: ciertas categorías de personas quedan fuera de la protección legal; el campo de concentración está fuera del sistema penal normal; en el campo no hay un delito definido y, por tanto, no existe la defensa jurídica. En segundo lugar, el asesinato de la persona moral en el hombre: para ello se rompe toda solidaridad humana; se elaboran archivos de amistades y parentesco (por eso se produce un alejamiento de todas esas personas en cuanto alguien es detenido); se busca la desaparición sin rostro; se prohíbe el dolor y el recuerdo. En los campos de concentración las víctimas son tratadas como si ya no existieran: algunas mujeres pedían el divorcio cuando era detenido su marido y se dio el caso de una madre que hubo de escoger qué hijo había de morir; en esta situación el bien se hace imposible. En tercer lugar, la destrucción del individuo con prácticas como el hacinamiento en el transporte, la cabeza rasurada, la indumentaria grotesca.

Una vez instalado el totalitarismo en el poder, apenas hay rebeliones. La espontaneidad queda destruida. Las víctimas se dejan llevar sin afirmar su identidad. Y de acuerdo con la tesis primordial de Arendt, el sistema totalitario hace *superfluos* a los hombres. Es un mundo carente de sentido que funciona.

El estudio de Arendt en torno al totalitarismo no solo ha llamado la atención sobre un hecho aislado que sucedió en un determinado momento del siglo XX, sino también sobre una tendencia que permanece latente en un mundo férreamente organizado, con refinadas prácticas de conducción de masas y de sometimiento del individuo. Una lectura de *Los orígenes del totalitarismo* inmuniza contra el uso irreflexivo de la palabra «fascista» y obliga a pensar sobre las corrientes que todavía perviven en nuestra evolución actual.

La acción política

Hannah Arendt desarrolla una teoría de la «acción» como base para comprender la política en la obra *La condición humana* (1958) y también en *La vida del espíritu* (1977-1978), donde analiza la contribución de las actividades espirituales a la instalación del hombre en el mundo. En *La condición humana* distingue tres formas de actividad: el *trabajo*, la *producción* y la *acción*. Se entiende por trabajo la fuerza humana que se necesita en orden a perfeccionar los medios indispensables para la vida, para la satisfacción de las necesidades. Por tanto, se incluyen aquí sobre todo los bienes de consumo. La producción, en cambio, crea objetos con carácter permanente y contribuye así a la configuración del mundo. Y la acción, finalmente, desarrolla el ámbito público en el que los hombres se relacionan entre sí.

Grecia

La condición humana toma como pauta y punto de partida la configuración de esa triple actividad en Grecia, sobre todo la contraposición entre trabajo y acción política. Allí el trabajo era obra de esclavos y se contraponía a la vida política. La producción y satisfacción de necesidades elementales tenía lugar en la esfera de la familia, que nació de la necesidad y era una esfera privada. Nada de lo que se relaciona con ganarse la vida pertenece a la esfera pública. Para los griegos, había tres tipos de seres diferentes entre sí: los dioses inmortales, los animales, que gozan de la inmortalidad de la especie, pero nunca como individuos, y los hombres, que, aun siendo mortales, tienen la capacidad de realizar actos inmortales y así adquieren su propia inmortalidad. Para los griegos, solo los mejores *(áristoi)* son verdaderamente humanos, los demás viven y mueren como animales. La teoría es la experiencia de lo eterno. Solo la acción es prerrogativa del hombre. En Grecia, la actividad política comprendía la acción *(praxis)* y el discurso *(léxis)*. Los que se hallaban fuera de la polis, los esclavos y los bárbaros,

estaban desprovistos de discurso *(áneu lógou)*. La política era la esfera de la igualdad y de la libertad.

El mundo moderno

Arendt contempla con alarma la transformación que se produce en el mundo moderno frente al griego. Lo doméstico, lo económico y lo social, que antes pertenecían a la familia, pasan a revestirse de un interés público. Por otra parte, con la decadencia de la familia, su ámbito de vida es absorbido en la sociedad. La victoria de la igualdad en el mundo moderno, dice Arendt, es el reconocimiento de que esta sociedad ha conquistado la esfera pública, y de que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo. El auge de las ciencias de la conducta señala la etapa final de este desarrollo, señala un momento en que la sociedad de masas ha devorado todos los estratos de la nación y la «conducta social» se ha convertido en modelo de todas las fases de la vida. Y Arendt no puede menos de expresar su admiración ante el hecho de que, en la sociedad de masas, el hombre como animal rige de manera suprema.[190] Es decir, los temas laborales, que en Grecia estaban excluidos de la vida pública, son los que ahora marcan las líneas fundamentales de la política. Con ello, el horizonte humano se ciñe a las necesidades básicas, a la simple supervivencia. Arendt cree que eso puede amenazar a la humanidad con la extinción. A su juicio, el imperio de la estadística elude las proezas y los acontecimientos significativos. Ahora bien, añade, no se puede buscar significado en la política o en la historia cuando todo lo que no es comportamiento cotidiano o tendencia automática se ha excluido como carente de importancia. Para la autora de *La condición humana*, lo preocupante de la sociedad de masas no es el número de personas, sino el hecho de que el mundo haya perdido su poder para agruparlas. Se queja de una situación en la que los hombres han pasado a ser absolutamente privados, han sido despojados de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos, y están todos encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular. Puesto que el hombre privado no «aparece», es como si no existiera. Por eso se produce el fenómeno de la *soledad de las masas*. La

sociedad de masas destruye tanto la esfera pública como la privada. Lo único que queda en común son los intereses privados.

El trabajo

A partir de este contraste general, *La condición humana* presenta cada una de las tres actividades. El *trabajo*, que, según hemos dicho, era en Grecia la esfera de la esclavitud, aumenta de rango en la Edad Moderna, hasta el punto de que Marx ve en él lo peculiar del hombre, lo que ha creado al hombre. Arendt le objeta la contradicción existente en definir al hombre como *animal laborans*, para pronosticar luego una sociedad en la que ya no es necesaria la fuerza más humana. Desde su punto de vista, el trabajo es lo más fugaz, pues no deja nada tras de sí, ya que el resultado de su esfuerzo se consume. En una humanidad socializada por completo, cuyo único propósito fuera mantener el proceso de la vida, desaparecería la distinción entre trabajo y producción, es decir, no se crearía nada permanente. La revolución industrial ha reemplazado la artesanía por el trabajo, en el sentido de que se pierde el valor de uso y aumenta el de consumo. Con ello recaemos en la necesidad. Para Arendt es un hecho que el *animal laborans* ha ocupado la esfera pública, pero advierte que, mientras siga ocupando esa esfera, no habrá ámbito público, sino solamente actividades privadas abiertamente manifestadas. Ahora bien, una vida que no realice nada permanente lleva el sello de la futilidad.

La producción

La *producción* da al mundo un carácter duradero. Las cosas del mundo estabilizan la vida humana. Los útiles, por ejemplo, sobreviven al proceso de trabajo. En el mundo actual son las máquinas las que marcan la imagen del mundo, por más que éstas no puedan cumplir la tarea de ofrecernos un mundo estable. En un mundo utilitario todos los fines están sujetos a tener corta duración. La esfera pública del hombre moderno es el mercado de cambio; solo nos relacionamos con otras personas mediante el intercambio de productos. Las cosas no tienen valor en privado, sino solamente en

cuanto aparecen en público. Arendt discute de nuevo la concepción de Marx. Es conocido que este último considera pecado capital del capitalismo la transformación del valor de uso en valor de cambio. Ahora bien, si, tal como acabamos de decir, la esfera del cambio es actualmente el lugar público más importante, desde el punto de vista marxista las cosas no tienen otro lugar que el del proceso consumidor. Las cosas se agotan en el proceso de regeneración de la vida y de la fuerza de trabajo.

Para Arendt, las obras de arte son especialmente mundanas, en el sentido de que tienen un carácter duradero. Incluso la poesía, que parece menos duradera, trabaja con la memoria, con el ritmo grabado en el recuerdo. También el conocimiento, en cuanto produce resultados, tiene un carácter duradero, a diferencia del simple pensamiento. *La condición humana* cifra el sello peculiar de la Edad Moderna en la expropiación del mundo, y no en la propia alienación. El eclipse del mundo común (público) ha sido crucial en la formación del solitario hombre de masas.

La acción

La más humana de todas las actividades es la *acción*. Arendt sitúa la acción en el espacio que se da entre los seres humanos. Si los hombres no fueran distintos, dice, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. El discurso y la acción son el medio por el que los seres humanos se presentan unos a otros. La acción es un segundo nacimiento; implica la propiedad humana de la natalidad. Por eso concede una honda significación a la frase evangélica «nos ha nacido un niño». La acción consiste en poner algo en movimiento, en iniciar algo nuevo. Mediante la acción y el discurso los hombres muestran quiénes son. La acción necesita la brillantez de la obra para aparecer, lo cual solo es posible en la esfera pública. El hombre aislado carece de la capacidad de actuar. La ilusión del hombre que se cree fuerte por sí mismo es la impotencia del que no sabe conseguir la ayuda de sus semejantes. La esfera pública surge de la actuación conjunta. El poder nace entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. La rebelión popular despoja del poder, pues revoca la adhesión en la que éste se basaba. La tiranía tiene su raíz en el aislamiento e impide el desarrollo del poder. Para Hannah Arendt, el tirano y el filósofo son dos

figuras solitarias. El tirano aísla a los hombres, comportándose como un parásito del «entre», y el filósofo quiere tener poder sobre el caos de las opiniones. Un instrumento común es la lógica. Cuando la lógica tiene a los hombres en su poder, en cada uno piensa aparentemente el hombre.

Toda acción política, por su carácter natal, es histórica. Pero los procesos históricos solo se esclarecen en su final, frecuentemente cuando ya han muerto todos los participantes. La acción solo se revela plenamente al narrador. Esto que el narrador cuenta está oculto para el propio actor mientras realiza el acto. Hannah Arendt evoca el ideal encarnado en Aquiles, el de la vida resumida en un acto, de tal manera que la vida termina con ese acto. Pero aborda el problema de que el resultado de las acciones normalmente es incierto, hasta el punto de que el resultado de un acto puede perdurar hasta que la humanidad acabe. El acontecer histórico implica el destino de que nos hacemos culpables de consecuencias que jamás habíamos pretendido o previsto. En este contexto, Arendt concede una singular fuerza natal a la figura del *perdón* y cita en concreto las palabras de Jesús: «Perdónalos porque no saben lo que hacen». El perdón es la posible redención de lo irreversible. Lleva en sí algo de la fuerza original (natal) de la acción.

La acción revolucionaria

Con el término «revolución» Arendt se refiere ante todo a la Revolución francesa y, accesoriamente, a la comunista. En su enfoque del tema desarrolla puntos de vista que ya conocemos: la superioridad de lo político sobre las necesidades básicas, el origen de lo político en el pacto intersubjetivo, la natalidad como nueva fundación. En la obra *Sobre la revolución*, el tema más ampliamente desarrollado es el de la coincidencia y diferencia entre la constitución de Estados Unidos y la francesa. De nuevo la autora enlaza con Grecia. Allí los hombres eran desiguales por naturaleza. Para hacerlos iguales se requería una institución, la polis. La igualdad solo existía en esta esfera política. Los hombres accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía, no por nacimiento, por ley y no por naturaleza. En cambio, en la época moderna está vigente la persuasión de que todos los hombres han nacido iguales. Cuando en este contexto se habla de *revolución*, el

término se refiere a la creación de un nuevo origen, a la constitución de un cuerpo político nuevo en el que la igualdad y la libertad adquieran fuerza política. En las revoluciones modernas se trata de constituir una morada donde poder albergar la libertad. Arendt observa que la palabra «revolución» está ausente todavía en la bibliografía del temprano Renacimiento. De acuerdo con su estudio, la Revolución francesa y la americana comparten el *pathos* de una nueva era. Es cierto, dice, que inicialmente el cambio va dirigido a restablecer el orden antiguo de las cosas, pero en el curso del proceso revolucionario desaparece la idea de restauración y se impone la de un nuevo comienzo.

La Revolución francesa

Sin embargo, fue muy diferente, a su juicio, la manera de forjar una nueva constitución política. En la Revolución francesa la dimensión política se mezcló con el problema de la *pobreza*. Ésta pone a los hombres bajo el imperio de sus cuerpos. Cuando la multitud de los pobres se presentó en la escena política, hubo que sacrificar la libertad a la urgencia de las necesidades elementales. La transformación de los derechos del hombre en derechos de los *sans-culottes*, afirma Arendt, fue el momento crítico de la Revolución francesa y de las revoluciones que iban a seguirla. El tema de la revolución pasó a ser la *abundancia*, no la libertad.

Rousseau, por ejemplo, habla de una repugnancia innata por el espectáculo del *sufrimiento* ajeno. Ese sentimiento se extendió entre ciertos estratos de la sociedad europea y desde entonces fue el tono dominante en los mejores hombres de todas las revoluciones. Por el hecho de pasar a segundo plano la cuestión política, desapareció también la dimensión de la pluralidad. Arendt resalta en concreto la sustitución del «consentimiento» por la voluntad, que excluye toda confrontación de opiniones. La unanimidad de la voluntad no indica una opinión sobre la que esté de acuerdo la mayoría. Y, de hecho. Rousseau dio un sentido literal a su metáfora de la «voluntad general». Tomando literalmente su metáfora de la voluntad general, concibió la nación como un cuerpo conducido por la voluntad, con la posibilidad de cambiar de dirección en cualquier momento.

A eso va unida la persuasión roussoniana de que el valor de la política debe medirse por su oposición a los intereses particulares.

También Robespierre ha de entenderse, según Arendt, por el impacto de la *compasión*, la compasión de los que no sufren con los desafortunados. La compasión establece el vínculo natural entre los hombres que solo los ricos han perdido. Arendt saca a escena a Melville *(Billy Budd)* y Dostoievski *(El Gran inquisidor)* como testimonios de que la bondad absoluta es casi tan peligrosa como el mal absoluto. A su juicio, la compasión es políticamente irrelevante porque oculta la distancia, el espacio humano e interhumano en el que están radicados los asuntos políticos. La compasión es incapaz de dar fundamento a instituciones duraderas. En general, no se propone transformar las condiciones del mundo. En principio, evita el fatigoso proceso de persuasión y negociación, y presta su voz al ser que sufre, el cual reivindica una acción expeditiva y directa, o sea, una acción con los instrumentos de la violencia.

Arendt legitima esta afirmación mediante el desarrollo fáctico de la Revolución francesa. En una situación de necesidades violentas en el pueblo, solo la violencia podía ser bastante fuerte para satisfacerlas. Todo el problema político se convirtió en un asunto de la política exterior, en el problema de la agresión armada del extranjero contra la nación francesa. Pero el poder del pueblo se deshizo en un caos de violencia. Los revolucionarios franceses, dice Arendt, no sentían ningún respeto por la personalidad legal, que ha de estar garantizada por el cuerpo político. Nivelaron despojando a todos de la máscara protectora de una personalidad legal. En la Declaración de los Derechos del Hombre —dice—,

> se suponía que el nuevo cuerpo político descansa sobre los derechos naturales del hombre, que se derivan del hecho de constituir un ser natural, sobre su derecho a «la alimentación, el vestido y la reproducción de la especie», es decir, a las necesidades de la vida. Estos derechos no eran concebidos como derechos prepolíticos que ningún gobierno ni poder político está autorizado a tocar o violar, sino como el contenido propio y el fin último del gobierno y del poder.[191]

La Revolución americana

Por el contrario —afirma Arendt—,

> la Revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas, y a quienes actuaban en esta dirección no les estaba permitido nada que rebasase el marco del derecho. La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esa miseria.[192]

Por contraposición a la situación francesa, los norteamericanos parten de una situación de prosperidad y experiencia de pactos entre diversas partes. Por tanto, la cuestión social y la compasión no son móviles fundamentales en el proceso constitucional. Los anteriores pactos coloniales ofrecen un modelo de actividad intersubjetiva y un contenido previo a la constitución política. El problema principal de los fundadores se cifraba en crear una *república confederada* entre trece repúblicas soberanas. Por ello se intentó conciliar las ventajas de la monarquía para la política exterior con los de la república para la política interna. Se trataba de

> erigir un sistema de poderes que se contrarrestaran y equilibraran de forma tal que ni el poder de la unión ni el de sus partes, los Estados debidamente constituidos, se redujeran ni se destruyeran entre sí.[193]

Abordó este tema en particular John Adams.

En la Declaración de Derechos que se añade a la constitución norteamericana, Arendt establece una diferencia decisiva frente a la constitución francesa. Los norteamericanos quieren que en el futuro todos los hombres gocen de aquellos derechos que hasta la fecha habían sido privativos de los ingleses. Quieren que todos vivan bajo un gobierno constitucional, sometido a limitaciones. Ligan, pues, el derecho al acto constitucional. En cambio, la proclamación de los derechos humanos en la

Revolución francesa implicaba que todo hombre por el hecho del nacimiento se convertía en sujeto de derechos. Los franceses proclaman la existencia de derechos con independencia del cuerpo político, e incluso llegan a identificar los derechos del hombre con los del ciudadano.[194]

La nueva fundación

Un problema importante que se aborda de forma diferente a un lado y otro del océano es el del poder absoluto que sanciona las leyes y la constitución. En Francia, que tenía como punto de referencia anterior la monarquía absoluta, amparada a la postre en la autoridad de Dios, se hace indispensable una autoridad absoluta que sustituya al monarca. Por eso Robespierre intenta fundar un culto nuevo, el culto de un Ser supremo. Se necesitaba una autoridad trascendente que pudiera garantizar cierta estabilidad a la república. En América, por el contrario, se tomó el camino de Roma. Arendt advierte que la ley no era de origen divino ni en Roma ni en Grecia. En Roma lo legitimante era el acto de la fundación. Y ése es el camino que tomó la Revolución americana. Los hombres de la revolución se consideraron a sí mismos «padres fundadores», de acuerdo con el espíritu romano implicado en la palabra *condere*. Y

> se creyeron fundadores porque se habían propuesto de manera consciente imitar el ejemplo y el espíritu romanos.[195]

En la línea romana, el carácter absoluto está en el acto mismo de dar origen a algo. Las dos leyendas con las que estaban familiarizados los hombres de la Revolución eran la que narra la salida de Egipto de las tribus de Israel y la narración de Virgilio acerca de los viajes de Eneas. Ambas leyendas insisten en un periodo vacío entre el fin del orden antiguo y el comienzo del nuevo. La revolución era el «hiato legendario entre el final y el origen, entre un ya no más y un todavía no».[196]

¿Por qué el hecho de dar origen es capaz de fundamentar? El *origen* lleva en sí una dosis de arbitrariedad, reconoce Hannah Arendt:

> Es como si no procediese de ninguna parte, ni en el espacio ni en el tiempo. Durante un momento, el momento del origen, es como si el que lo produce hubiera abolido la secuencia de la temporalidad, o como si los actores hubieran salido del orden temporal y de su continuidad.[197]

La idea que reverbera en torno al origen es la de la fundación de Roma, de la *urbs condita*, que a su vez es un restablecimiento de Troya; Roma es una segunda Troya. Arendt siente especial atractivo por el siguiente verso de Virgilio: *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* (al pie de la letra: «renace enteramente el gran orden de los tiempos»; según una traducción usual, «renace el ciclo de los tiempos»). El verso está contenido en la cuarta égloga de Virgilio y se refiere al reinado de Augusto. Los americanos transforman el verso en *Novus ab integro saeculorum nascitur ordo* («nace un orden de los tiempos enteramente nuevo»). Arendt resalta la obsesión de la Revolución americana por la absoluta novedad y resuelve el problema de la validez en los siguientes términos:

> Lo que salva el acto del origen de su propia arbitrariedad es que lleva consigo su propio principio, o, para ser más precisos, que origen y principio [...] no son solo términos relacionados, sino que son coetáneos.[198]

Es decir, en el origen aparece en el mundo el *principio*.

El iniciador «dicta la ley que regirá los actos de todos aquellos que se le unen para participar en la empresa y llevarla a término».[199] Arendt recurre a las palabras de Platón para expresar la coincidencia de origen y principio:

> El origen, debido a que contiene su propio principio, es también un Dios que mientras vive entre los hombres, mientras inspira sus empresas, salva todo.[200]

Los padres de la Constitución aspiraron a establecer una fundación duradera. Para ellos el senado había de estar al servicio de la estabilidad. Corresponde a él la protección contra los peligros procedentes de la inestabilidad de la democracia y de la opinión pública. En el senado había de

producirse una purificación del interés y de la opinión; el senado tenía que proteger contra la confusión propia de la multitud. «La función que originariamente se asignó al senado fue la de ser el "intermediario" a través del cual deben pasar todas las ideas públicas».[201] Los redactores de la Constitución prestaban oídos a la exhortación ciceroniana: «Una ciudad debe estar constituida de forma que sea eterna».[202]

Pero ¿cómo se salva entonces la presencia eficaz de cada uno en el origen? ¿Cómo será posible poner un nuevo origen en cada generación? Jefferson fue consciente de este problema, ligado al de conceder al pueblo un lugar donde ejercer la libertad: pensaba que «el árbol de la libertad debe ser regado de vez en cuando con la sangre de los patriotas y de los tiranos. Es el abono que le conviene».[203] Este tono cambió cuando el autor vio las catástrofes de la Revolución francesa. El problema planteado quedó abierto.

Hannah Arendt lamenta que el modelo americano se haya perdido en el pensamiento revolucionario, pues hoy, cuando alguien habla de revolución, piensa inmediatamente en la francesa, o bien en la rusa o la china. La consecuencia de esto es que

> las llamadas revoluciones, lejos de realizar la *constitutio libertatis*, no han sido ni siquiera capaces de crear garantías constitucionales para los derechos y las libertades civiles.[204]

En el caso de Marx en concreto, detecta el impacto de la Revolución francesa, que lo condujo a su obsesión por la cuestión social y «a su renuncia a prestar la debida atención a las cuestiones de Estado y del gobierno».[205]

La versión de la revolución que Arendt ofrece arroja una luz valiosa sobre la denigración del hombre en muchas revoluciones y sobre la pobreza de la vida política incluso en países económicamente desarrollados. En nuestro mundo actual es desterrada la sabiduría política y triunfa la autoorganización del mercado laboral y de la economía. Pero a nadie inquieta el acuciante problema de la pasividad política. Es más, el tema está desapareciendo de la conciencia pública. Las revoluciones apenas han logrado ampliar el espacio de libertad de los individuos particulares.

9. JOSÉ ORTEGA Y GASSET

La razón y las masas

Vida y obras

José Ortega y Gasset nació en Madrid el 9 de mayo de 1883 y murió en la misma ciudad el 18 de octubre de 1955. Estudió derecho y filosofía en Bilbao (1897) y Madrid (1898-1902). Se doctoró en Madrid en 1904. Inicialmente estaba imbuido de la cultura francesa. Bajo la impresión de haber tocado fondo en lo francés, decide entregarse al estudio del mundo alemán. El motivo de su viaje hacia tierras del Norte no es tanto la atracción de la cultura alemana como la persuasión de que España necesita incorporarse el pensamiento de los filósofos alemanes. Estudia en Leipzig y Berlín (1905-1906) y en Marburgo (1906-1908). Se sumerge primeramente en el neokantismo a través de Hermann Cohen y Paul Natorp. Discute con Nicolai Hartmann, Paul Scheffer y Heinz Heimsoeth. Del neokantismo pasa a Kant; en él encuentra el contenido decisivo de la época moderna. En 1910, Ortega y Gasset obtiene el puesto de profesor de metafísica en la Universidad de Madrid. Leyó también a Husserl y Scheler. De Husserl dirá en *Historia como sistema*[206] que es el «más grande filósofo actual». En 1913 publica dos estudios sobre fenomenología: «Sensación, construcción e intuición»; «Sobre el concepto de sensación». Este último ofrece una exposición del concepto de fenomenología. No obstante, Ortega objetará que la fenomenología es incapaz de conducir a un sistema y que lleva inherente una tendencia al idealismo.[207]

En 1914 aparece el primer libro de Ortega con el título de *Meditaciones del Quijote*. Desde esa fecha hasta la guerra civil (1936), Ortega desarrolla los siguientes temas: *Sistema de psicología* (1915-1916), publicado póstumamente como obra en 1979; *España invertebrada* (1921); *El tema de nuestro tiempo* (1923); *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924); *¿Qué son los valores?* (1923); *La rebelión de las masas*, obra aparecida en 1930 y compuesta por una serie de artículos publicados desde 1926 en el diario *El*

Sol; el curso *¿Qué es filosofía?*, impartido en Madrid en 1929 y precedido por conferencias dadas en Buenos Aires (1928), que se publicará con este título en 1957; *Historia como sistema*, escrito procedente del homenaje a Ernst Cassirer en 1935, publicado en castellano en 1941. Además Ortega desarrolló una intensa actividad de prensa. Fue fundador y coeditor (1915-1924) de la revista cultural *España*, e igualmente fundador y editor (1923-1936) de *Revista de Occidente*.

Al estallar la guerra civil en 1936, Ortega abandona España y reside en los Países Bajos, Portugal y Sudamérica. De 1949 a 1953 emprende de nuevo su actividad docente en Madrid. El curso de doce lecciones impartido por Ortega en el Instituto de Humanidades de Madrid en 1949-1950 dará origen a la obra *El hombre y la gente* (1957). Desde 1952, Ortega anunció la obra *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, que quedó inacabada y fue publicada póstumamente en 1958. A los influjos filosóficos anteriormente indicados hemos de añadir los de Spengler (el tema de la historia, hacia 1920), Simmel, Hegel y especialmente Dilthey. De él dice Ortega que fue el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX. No obstante, afirma que cuando lo conoció tenía ya forjado su propio pensamiento. Si esto es cierto, se trata de un simple paralelismo entre ambos pensadores.[208] Lo descubre hacia 1928 y afirma que no haber conocido a Dilthey le ha hecho perder diez años de su desarrollo intelectual. Ahora bien, en torno a 1920 las ideas de Dilthey estaban difundidas a través de Spranger, Spengler, Simmel y Max Weber, autores que Ortega conocía. Ortega publicó dos escritos sobre Dilthey: «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» (1933-1934) y el «Prólogo» a *Introducción a las ciencias del espíritu*.

No es tarea fácil abordar la relación de Ortega con Heidegger. A este respecto conviene recordar el interés que ambos muestran por Dilthey. Ortega tiene ya elaborados los conceptos de «razón vital» y «razón histórica» cuando lee a Heidegger, pero transforma este último concepto bajo su impacto. Afirma que Heidegger es el que más lejos ha ido en el análisis de la vida. A partir del conocimiento del filósofo alemán, acerca el concepto de vida al de existencia en Heidegger. Ortega decía que Dilthey había analizado la historia, pero no el ser del hombre. Por eso, en *Historia como sistema* (1935), intenta una síntesis entre la ontología del hombre y su carácter histórico, por más que se decante hacia la vertiente histórica. Ortega critica a

Heidegger por el olvido de lo social y lo histórico. Ciriaco Morón escribe en relación con este problema: «*El hombre y la gente* e *Historia como sistema* son el intento de síntesis entre Heidegger y Dilthey, y en no menor escala el intento de síntesis entre el Ortega spengleriano de *Las Atlántidas* y el heideggeriano posterior a 1928».[209]

En el itinerario intelectual de Ortega hemos de resaltar, ante todo, la pauta del neokantiano Hermann Cohen, autor de las obras *Logik der reinen Erkenntnis* (Lógica del conocimiento puro), *Ethik des reinen Willens* (Ética de la voluntad pura) y *Ästhetik des reinen Gefühls* (Estética del sentimiento puro). La primera busca la base de la ciencia en el desarrollo del pensamiento puro. La dirección de Cohen marca la *primera etapa* del pensamiento de Ortega, caracterizada por el racionalismo, por la persuasión de que el conocimiento ha de organizarse de acuerdo con el modelo fisicomatemático. En general Cohen enjuicia la vida humana bajo el prisma de la cultura, con la triple dimensión de la física matemática, la ética y la estética. Ortega considera la cultura como la norma y la objetividad frente a los impulsos individuales, y sitúa la dimensión social sobre la individual. A partir de las *Meditaciones del Quijote* (1914) comienza la *etapa del «perspectivismo»*, término indicador de que Ortega se abre a lo individual y espontáneo, a lo que se hace en las circunstancias cotidianas. Dicha obra está planteada como una serie de meditaciones sobre Cervantes, Azorín, Pío Baroja, etcétera, pero el proyecto solo se realizó en parte. El autor quiere comprender y amar el fenómeno de España.

Don Quijote aparece como creador de

> esa realidad ficticia que llamamos «cultura», gracias a cuyas interpretaciones las cosas, de suyo mudas y planas, ganan esa plenitud de significado que les otorga su conexión con las demás, su aprehensión conceptiva.[210]

El género de la novela, defendido en la obra, da entrada al espejismo del que medita. Las *Meditaciones del Quijote*, por contraposición a Unamuno, quieren abrir la España impresionista, el país de superficies, a la profundidad germánica. Los términos clave de ese periodo son el «perspectivismo», las «circunstancias», la «pluralidad» y la

«fenomenología». Max Scheler pasa a ser el pensador más atractivo para Ortega.

A principios de la tercera década del siglo XX comienza una *tercera época*, en la que ocupa el primer plano la dimensión biológica. Ese periodo, que dura hasta 1927, se centra en la antropología y la psicología. Ortega aborda el tema sociológico en las lecciones impartidas entre 1915 y marzo de 1916, anunciadas como «sistema de psicología» e incluidas parcialmente en *El espectador*. En estas lecciones aparece el concepto de «razón vital».[211] Hay en ellas un intento de acercamiento a las cosas mismas, deudor del método fenomenológico. El autor sugiere una teoría de la existencia como metáfora, así como la construcción de una nueva filosofía del lenguaje. Afloran en las lecciones temas como la contribución de las tendencias, cegueras y creencias a la constitución de las épocas. Ortega considera la cuestión del *sentido* como la gran conquista peculiar del siglo XX. La obra típica de ese periodo es *El tema de nuestro tiempo* (1921). A principios de los años veinte abundan en Alemania las obras sobre temas biológicos y antropológicos. Ortega tiene su mirada puesta en Max Scheler y Spengler. La peculiar acuñación orteguiana de este momento es el concepto de «razón vital». La aparición de *Ser y tiempo* de Heidegger en 1927 fue decisiva para que Ortega revisara la formulación de su pensamiento en una *cuarta fase* de su producción intelectual. A partir de ese momento, la dimensión biológica es reelaborada desde la dimensión fundamental de la *historicidad*. Lo biológico se subordina a lo biográfico, al proyecto de vida.

Para definir el puesto que corresponde a Ortega en la historia de la filosofía, hemos de distinguir dos aspectos: su impacto y la originalidad de su pensamiento. La repercusión que Ortega ha tenido legitima su inclusión entre los pensadores importantes del mundo europeo. Podría objetarse que su actividad es más divulgadora que creadora. La objeción se evapora si tenemos en cuenta que todo pensamiento se desarrolla en el cauce de una tradición. Pensar es recibir y engendrar un nuevo comienzo. Ortega recibió el río entero de la tradición filosófica, con inclusión de los afluentes más modernos. ¿Puso un nuevo comienzo? Digamos que sí. Su caso es bastante singular. En él se realizó un encuentro de horizontes. Implantó lo europeo en España y lo recreó en castellano. Pensó originariamente lo recibido y produjo giros lingüísticos para transmitir la herencia filosófica a todo el

mundo de habla castellana. Como veremos más abajo, en su entorno surgió una escuela de pensadores españoles e iberoamericanos. Queda por mostrar si además introdujo formulaciones nuevas en la concepción de la razón, es decir, de la filosofía, particularmente en lo que se refiere a las ideas de «razón vital» y «razón histórica». En cualquier caso, Ortega es un filósofo singular, que pone más empeño en despertar el interés del lector a través de los efectos estilísticos, que en investigar con buen orden y hasta el fin el tema tratado. Bajo este aspecto puede decepcionar a más de un filósofo.

Obras

Obras completas, 12 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1950-1983 (reimpr. Alianza, 1983); *Obras de José Ortega y Gasset*, Madrid, Espasa-Calpe, 1932 (contiene: *Meditaciones del Quijote, Vieja y nueva política, El Espectador* I-VIII, *España invertebrada, El tema de nuestro tiempo, Las Atlántidas, Kant, La deshumanización del arte e ideas sobre la novela, Espíritu de la letra, Mirabeau o el Político, La rebelión de las masas, Misión de la Universidad, La redención de las provincias y la decencia nacional, Rectificación de la República).*

Obras principales: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Imprenta Clásica Española, 1914 (Espasa-Calpe, ^{2}1921); *España invertebrada*, Madrid, Calpe, 1921, Espasa-Calpe, ^{18}2007; *El tema de nuestro tiempo; el ocaso de las revoluciones, el sentido histórico de la teoría de Einstein,* Madrid, Calpe, 1923 (*El tema de nuestro tiempo: prólogo para alemanes,* Madrid, Tecnos, 2002); *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1930 (ed. crít., introd. y notas por T. Mermali, Madrid, Castalia, 1998); *Historia como sistema*, 1.ª ed. en ingl., Oxford, Oxford University Press, 1935, 1.ª ed. cast., Madrid, Revista de Occidente, 1941; *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente, 1957 (Madrid, Revista de Occidente-Alianza, 1980); *¿Qué es filosofía?,* Madrid, Revista de Occidente, 1957 (Madrid, Alianza, 1997); *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* Buenos Aires, Emecé, 1958; *Unas lecciones de metafísica* (Curso de filosofía 1931-1932), Madrid, Revista de Occidente, 1965; «Sistema de psicología», en

Obras completas (ed. del centenario), Madrid, Alianza, 1983, vol. 12, págs. 331-500.

Bibliografía

J. L. ABELLÁN, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1966; F. ARIEL DEL VAL, *Historia y legitimidad. La quiebra del estado liberal en Ortega*, Madrid, Universidad Complutense, 1984; J. BAYÓN, *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1972; J. C. CASTELLÓ MELIÁ, *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2009; P. CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventuras*, Barcelona, Ariel, 1984; A. DONOSO y H. C. RALEY, *José Ortega y Gasset: a bibliography of secondary sources*, Bowling Green (OH), Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1986; J. ECHEGOYEN OLLETA, *«Sistema de psicología». Fundamentos y tesis principales de la psicología fenomenológica de José Ortega y Gasset hacia 1916*, Madrid, 2002 (<http://www.e-torredebabel.com/OrtegayGasset/Estudios/SistemadePsicologia.htm>); A. ELORZA, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984; J. FERRATER MORA, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1973; J. GAOS, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española*, México, UNAM, 1957; P. GARAGORRI, *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza, 1970; J. F. GARCÍA CASANOVA, *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Granada, Universidad de Granada, 1993; F. LÓPEZ FRÍAS, *Ética y política: en torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Barcelona, PPU, 1984; J. MARÍAS, *Acerca de Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1971 (Madrid, Espasa-Calpe, 1991); *id.*, Ortega, 2 vols., Madrid, Alianza, 1983 (vol. 1: *Circunstancia y vocación;* vol. 2: *Las trayectorias*); F. J. MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999; J. L. MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002; C. MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968; N. R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979; N. R. ORRINGER (coord.), «Ortega, o la aurora del filosofar visto como deporte», en M. GARRIDO, N. R. ORRINGER, L. M. VALDÉS Y M. M. VALDÉS (eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid,

Cátedra, 2009, págs. 233-267 («Aurora del filosofar como deporte de Ortega», por N. R. Orringer; «Los liberalismos de Ortega», por I. Sánchez Cámara); *id.*, «El retorno de Ortega», en *ibid.*, págs. 351-380 («El retorno de Ortega», por N. R. Orringer; «Filosofía y literatura en Ortega y Gasset», por F. J. Martín; «Animal fantástico y razón histórica», por J. Conill; «Dialéctica como sistema», por D. Hernández Sánchez; «Segundos pensamientos de Ortega sobre la razón vital y la técnica», por M. Garrido); J. M. Osés, *La sociología de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anthropos, 1989; J. A. Pardos y J. Pérez de Tudela, «Ortega y Gasset», en F. Volpi, *Enciclopedia de obras de filosofía*, 3 vols., Barcelona, Herder, 2005, vol. 2, págs. 1995-1605; M.ª C. Paredes Martín (ed.), *Ortega y Gasset, pensamiento y conciencia de crisis*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994; F. Pérez-Borbujo, *Tres miradas sobre el Quijote: Unamuno, Ortega, Zambrano*, Barcelona, Herder, 2010; S. Rábade, *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*, Barcelona, Humanitas, 1983; R. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Madrid, Alianza, 1985; F. Romero, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, Buenos Aires, Losada, 1960; U. Rusker, *Bibliografía sobre Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1971; I. Sánchez Cámara, *La teoría de las minorías selectas en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986; J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994; P. W. Silver, *Fenomenología y razón vital. Génesis de «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza, 1978; J. Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza & Janés, 2002.

LA CONCEPCIÓN DE LA RAZÓN EN ORTEGA

Razón y vida

Si usamos la pareja de conceptos «razón» y «vida», parece a primera vista que estamos hablando o bien de términos que se excluyen, o bien de nociones que por lo menos son diferentes. No hay duda de que la simple exclusión es inaceptable, pues también el entendimiento y la razón son vida. Por tanto, hemos de tomar esos términos como conceptos que se distinguen entre sí y que, como distintos, pueden entrar en una determinada relación. Supuesta la existencia de ambos niveles, ¿cuál es la relación entre ellos? Hay

muchas posibilidades: que cada estrato goce de una amplia autonomía, aunque haya una correlación entre ambos; que la actividad mental sea una modalidad más elevada de la vida en general; que sea el espíritu el que dirija la forma de desarrollo de la vida del hombre. La oposición puede ir tan lejos que el espíritu se sitúe a distancia de los fenómenos de la época y por encima de los procesos biológicos de la naturaleza. La filosofía ha tenido una tendencia relativamente generalizada a separar entre sí el funcionamiento de lo biológico y el de lo mental, aunque esta afirmación ha de manejarse con cautela. Por ejemplo, es costumbre objetar al idealismo alemán que se instala en la inmanencia de la razón y deja de lado los procesos naturales. Pero lo cierto es que Hegel derivó el concepto de razón de un análisis de la vida, y que Schelling entendió la realidad del hombre como una articulación de potencias naturales hasta llegar a la conciencia de sí como potencia suprema. No obstante, ha habido muchas modalidades de sistemas filosóficos que han intentado desarrollarse desde la actividad interna de la razón y con independencia de la experiencia del mundo. Por ejemplo, Kant parte de una actividad pura del entendimiento y de la sensibilidad previamente a toda experiencia concreta; Fichte intenta dar razón de la construcción del mundo desde la actividad del yo; Hermann Cohen, maestro de Ortega, se propone derivar la multiplicidad del mundo intuitivo a partir de las determinaciones del pensamiento; Husserl quiere dar razón del mundo desde la actividad constituyente del yo. Ese tipo de enfoques nos obliga a desgajarnos de nuestra inmediata experiencia sensible, como si a partir del pensamiento pudiéramos dar razón de lo que acontece en el mundo y dirigirlo.

Los autores que reaccionan contra el idealismo ponen su empeño en mostrar que el proceso de nuestra vida no es un mero desarrollo de la propia potencia interior, sino que está inmerso en el contexto exterior, o en un contexto de la vida en general. En esa reacción la actividad creadora se transfiere a la vida, que asume la actividad originante, atribuida antes al yo (al sujeto). ¿Qué se entiende por *vida*? Aunque no logremos definirla con precisión, parece a primera vista que la vida se nos ofrece de una manera intuitiva bien sea en la naturaleza, bien en la historia humana. Cuando hablamos de «biologismo» normalmente nos referimos a las fuerzas vitales que proceden de la naturaleza independientemente de la reflexión; y así podemos decir que una cultura languidece si no se da entrada en ella a estas fuerzas. En cambio, cuando hablamos de la «vida» normalmente tenemos en

mente la vida humana y su transcurso histórico. Así en el caso de Dilthey, con quien se sentirá identificado Ortega y cuyo pensamiento Heidegger se apropiará en buena medida.

La producción de Ortega se orienta por tres focos fundamentales: el *biologismo*, la *vida histórica* y el *análisis existenciario* de Heidegger como fundamento para la comprensión de la historicidad radical del hombre, basada en la temporalidad como su ser más genuino. Esos tres focos se suceden, aunque también se cruzan en ocasiones. De cara a las exposición que sigue es conveniente introducir una pauta para la distinción entre la posición de Dilthey y la de Heidegger. El primero proyecta una «crítica de la razón histórica», que ha de fundamentar la autonomía metódica de las ciencias del espíritu, y desarrolla la filosofía hermenéutica, la cual muestra cómo la comprensión de textos del pasado es fuente generadora de nuevos sentidos y, por tanto, sumerge la vida del hombre en el acontecer histórico (en la historicidad). Heidegger asume esto y a la vez se pregunta por su fundamento último, que él cifra en la «temporalidad». En *Ser y tiempo*, el acontecer de la temporalidad tiene la primacía sobre la apertura de los ámbitos científicos y sobre la biología misma; no puede hablarse de una adaptación al mundo porque éste se erige precisamente desde el comprender y el temple de ánimo del hombre.

Raciovitalismo

En *Meditaciones sobre el Quijote*, Ortega escribe «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo».[212] La frase tiene un doble sentido. Por una parte expresa el propósito que el autor tiene de intervenir en la vida española; y, por otra, frente al idealismo, indica que el objeto no es creado por el yo, sino que como vida constituye una unidad junto con él. El autor se refiere a la biología reciente, en concreto a la de Jakob von Uexküll, que estudia el organismo en unidad con su *medio*, de modo que el organismo se adapta al medio y a la vez adapta el medio a su cuerpo. Se entiende por «medio» lo que el organismo percibe como influyente en él. Las *circunstancias*, término procedente de *circum-stare*, equivalen al «medio». Las circunstancias revisten el sentido de lo pequeño e

inmediato. Por medio de las circunstancias el hombre se relaciona con el universo. Ortega pretendía haberse adelantado a Heidegger en el concepto de «ser-en-el-mundo», pues consideraba que sus circunstancias implican hallarse en un ámbito de posibilidades. Toda vida, dice, es hallarse dentro de una circunstancia o mundo. El mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales. Pero esto, dicho desde una perspectiva biologista, no justifica la pretensión de haberse anticipado al contenido de *Ser y tiempo*.

Ortega expone el concepto de «razón vital» en *El tema de nuestro tiempo*. En esta obra distingue dos tipos de funciones de la vida: las meramente biológicas, como el metabolismo y las secreciones; y las que van más allá de las necesidades del momento y crean un mundo objetivo de valores, es decir, el mundo de la cultura. La vida sin cultura le merece el calificativo de barbarie, pero a la vez ve el peligro de que la cultura pierda fuerza y redunde en perjuicio de la vida. Ortega esgrime contra los racionalistas el hecho de que se desentienden de lo vital. Dice acerca de Don Juan que éste se revuelve contra la moral, porque la moral antes se había sublevado contra la vida, y que Don Juan solo podría someterse cuando haya una ética que cuente con la plenitud vital. Y esto implica una nueva cultura biológica, en la que «la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital».[213]

Hablando de que el espíritu revolucionario de la Edad Moderna se explica por la aplicación de las concepciones matemáticas a la sociedad, escribe:

> No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura, sino vital.[214]

Esta *razón vital* se inserta en la escena de la cultura. Ortega está guiado por la intención de implantar la cultura en el suelo nutricio de la vida. Ésta se presenta ahora como la realidad primera en torno a la cual es posible organizar sistemáticamente el mundo. Sin embargo, para el Ortega de esta época el lugar en el que nosotros tenemos acceso a la vida es el psicológico:

> La vida humana es un proceso *interno* en que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto, sino que salen de éste, como de la semilla fruto y flor.[215]

La base de la filosofía es ahora la conciencia:

> No podemos hablar de cosa alguna que no se halle en relación con nosotros, y esta su relación mínima con nosotros es la relación consciente.[216]

Dentro de este contexto biológico y psicológico la razón es entendida también en relación con la vida:

> *La razón es una forma y función de la vida*. La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio. *El tema de nuestro tiempo* consiste en reducir la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.[217]

¿Cuál es el sentido de este texto, escrito con un claro trasfondo nietzscheano? ¿Qué significa la afirmación de que la razón es una forma y función de la vida? Sin duda se trata de una fusión de ambas dimensiones. La razón es vida y la vida toma la forma de la razón. ¿Cuál es el ámbito que está implantado en el otro, la razón en la vida o la vida en la razón? Si el vitalismo tiene la primacía, hemos de decir que la razón brota de la vida.

> La razón es parte de la vida, función de ella y para ella. Una razón desvitalizada no es la razón del hombre concreto, que es el único hombre que existe.[218]

¿Qué implica esta prioridad de la vida sobre la razón, dentro del nexo indisoluble entre ambas? Implica que la vida misma busca el proceso del propio esclarecimiento, que este esclarecimiento es una necesidad vital.

Ortega intenta facilitar la comprensión de su propio concepto fundamental en «Ni vitalismo ni racionalismo».[219] Allí dice que su propio vitalismo es:

> La filosofía que no acepta más método de conocimiento teorético que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensante de ese sistema. De esta suerte pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes. La oposición entre teoría y vida resulta así precisada como un uso particular de la gigantesca contraposición entre lo racional y lo irracional. [220]

Nuestro filósofo presume de ser el primero que ha intentado pensar juntos los términos «razón» y «vital»; reivindica la originalidad de su *raciovitalismo*, la originalidad de iniciar el camino de la «crítica de la razón vital». Pero ¿no corre Ortega el peligro de allanar las diferencias, de ignorar el salto entre vida y razón? ¿Puede la vida abrir el horizonte de la razón? ¿No es más bien ésta la que nos permite ver la vida y hablar de ella?

En 1929 Ortega impartió en Madrid el curso «¿Qué es filosofía?», publicado póstumamente como libro en 1957. Su propósito era someter la actividad filosófica a un análisis radical e informar a los oyentes de la renovación del espíritu filosófico que está en curso por todas partes. En *¿Qué es filosofía?* aborda el doble carácter de la verdad, el temporal, en cuanto realidad en el pensamiento humano, y el eterno. En relación con el primer aspecto, se refiere a la afinidad que las diversas generaciones muestran con determinadas verdades, de modo que cada una de ellas construye el mundo sobre bases diferentes. Según él, el cambio en la verdad que así se produce no condena las posiciones anteriores al error, sino que, más bien, en las diversas generaciones o posiciones se obtienen perspectivas diferentes. Además Ortega pone de manifiesto la degradación de la filosofía a principios del siglo XX por el hecho de reducirse a un mero análisis de la posibilidad del conocimiento físico. Y cree que, en el momento de pronunciar sus lecciones, la ciencia ha reconocido sus límites en lo que se refiere al conocimiento de la realidad y en su manera de acceso a ella. En

consecuencia, sostiene que la filosofía ha quedado libre para un conocimiento más profundo de la realidad. Desde su punto de vista la filosofía es conocimiento del universo, por más que en el punto de partida se desconoce por completo si este objeto existe. La pregunta filosófica se plantea porque todos los seres aparecen sujetos a limitaciones y, por tanto, han de encontrar su sentido en algo que los unifica. La filosofía intenta dar una presencia explícita al absoluto que se insinúa en lo limitado. Para conseguir su meta, la filosofía tiene que partir de verdades incuestionables. Pero ¿qué podemos tomar por indudable en el universo? Frente al pensamiento antiguo, que tomaba el mundo como una realidad dada, y al idealismo, que se apoya en el yo pensante, Ortega arranca del *yo que existe en medio del mundo:*

> Yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él, transformarlo y sufrirlo [...]. Ese hecho radical de alguien que ve y ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza es lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal lenguaje «mi vida» [...]. Se acabaron las abstracciones. Al buscar el hecho indiscutible no me encuentro con la cosa genérica pensamiento, sino con esto: yo que pienso en el hecho radical, yo que ahora filosofo. He aquí cómo la filosofía lo primero que encuentra es el hecho de alguien que filosofa [...]. Es decir, encuentra el filosofar, el teoretizar como acto y hecho vital, como un detalle de su vida y en su vida, en su vida en orden, alegre y triste, esperanzada y pavorosa.[221]

La razón histórica

Ortega se siente eufórico de la novedad de sus conceptos y da por trasnochadas nociones como «ser» y «existir». Sin duda, lo que él entiende por «mi vida» ya no es una dimensión simplemente psicológica o biológica, sino, más bien, histórica: lo que hacemos, lo que nos acontece, la historia de nuestra vida. Sin duda se ha producido un acercamiento a Heidegger, cuyos términos utiliza Ortega, si bien advirtiendo que su contenido está ya en las

obras que ha publicado, concretamente el del concepto de existencia. La afirmación de Ortega difícilmente resistiría una comprobación rigurosa. Lo que sí parece cierto es que sus propias reflexiones se van desarrollando a la luz de las lecturas nuevas.

El escrito *Historia como sistema*,[222] que abre la *última fase* del pensamiento de Ortega, contiene una transición clara de la «razón vital» a la «razón histórica» aunque el autor de la obra sigue insistiendo en la radicación de la razón en la vida. Comienza con la afirmación:

> La nota más trivial, pero a la vez más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérnosla nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer.[223]

Cabría afirmar que este texto equivale al doble concepto heideggeriano de la «facticidad» y del tener que «ser sí mismo». Sin embargo, a pesar de alguna coincidencias importantes, no puede decirse ni que Ortega se haya apropiado a fondo la temporalidad e historicidad de Heidegger ni que él mismo haya estudiado a fondo el fundamento de la historicidad del hombre.

Según el texto de *Historia como sistema*, la forma más patente de radicación histórica son las *creencias*. El individuo actúa desde la radicación en las creencias de su pueblo y de su época. Las creencias no son *meras ideas*, sino que son una función del viviente como tal, tienen la función de orientar la conducta, el quehacer del hombre. Las creencias muestran una articulación vital que las relaciona, integra y combina. Para penetrar en un sistema de creencias hay que atender ante todo a la creencia fundamental, que las soporta y vivifica a todas. Ortega busca ejemplos de esto en la evolución europea. Hacia 1900, dice, florece la última generación de un ciclo iniciado en el siglo XVI y caracterizado por la fe en la razón. Así los cartesianos creían que el mundo del hombre había de llegar a hacerse transparente en todos sus entresijos. En ese momento, el europeo está persuadido de que el mundo tiene una estructura racional, una organización

coincidente con la del entendimiento humano. Ortega distingue entre *creencia viva* y *creencia muerta*. Es fe muerta la que no influye en la vida, y creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir. En la Edad Media, dice, la revelación fue una creencia viva. Pero la fe viva se va desnutriendo hasta caer en la crisis de los siglos XV y XVI. En ese contexto el hombre occidental se salva mediante la fe en la razón, en las nuevas ciencias. Se deposita la confianza en la razón fisicomatemática. Esta nueva creencia fundamental es compartida todavía en torno a 1910. Pero Ortega pone de manifiesto un cambio radical que se ha producido en veinte años. En un tono que no puede menos de recordar *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl, un año antes de la aparición de esta obra Ortega habla de que la ciencia está en peligro, de que se está produciendo un cambio en la creencia fundamental:

> Entre tanto ha ocurrido que esa misma ciencia ha pasado de ser fe viva social a ser casi despreciada por la comunidad.[224]

¿Qué fracaso se ha detectado en la ciencia fisicomatemática? Que no resuelve los problemas humanos, dice Ortega. La física como tal no ha fracasado, pero sí la retórica y la orla de petulancia, el utopismo científico. Ortega cita a este respecto la frase de Jacques Loeb en una conferencia a la que él asistía:

> Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos.[225]

Y replica por su parte que la vida, como realidad radical, es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse:

> Verdad es lo que ahora es verdad, y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado.[226]

El hombre se encuentra con que no tiene verdades propias, posiciones claras y firmes sobre nada importante. Puesto que la razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre, concluye nuestro filósofo, debemos

desasirnos de tratar lo humano al modo físico y naturalista. El fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica:

> Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla.[227]

Si las cosas han rendido su secreto a la razón física, ¿por qué la vida humana se resiste tan denodadamente? Ortega responde: porque el hombre no es una cosa, porque el hombre no tiene naturaleza. Con esta afirmación se abre su posición radicalmente histórica, reiterada en el lapidario lema de que el hombre es «quehacer», es lo que le acontece. Kant, dice Ortega, inició el camino histórico porque vio con claridad que el pensamiento no es copia de lo real, sino una operación transitiva, una intervención quirúrgica en la realidad. Y él, de acuerdo con el filósofo alemán, ve la necesidad de desintelectualizar lo real para serle fiel. A su juicio, no basta con recurrir al espíritu y a las ciencias del espíritu, si bajo este vocablo lo real se entiende como una identidad, como una cosa estática. Por ejemplo, en Hegel el movimiento del espíritu es pura ficción, pues se trata de un movimiento interno al espíritu que se basa en una preestablecida verdad fija.

En la nueva situación, Ortega busca restablecer la creencia viva poniendo como base última la vida humana según es vivida por cada cual. De este hecho emanan todos los demás:

> El hombre no es cosa ninguna, sino un drama; su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento [...]. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir [...]. Lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio, un *faciendum* y no un *factum*.[228]

Seguidamente, Ortega añade que la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres. En estas palabras el autor está muy cerca de Heidegger cuando dice del hombre, caracterizado como «existencia», que tiene en juego su ser. La coincidencia continúa en las

afirmaciones: lo más grave que tiene que hacer el hombre es determinar *lo que* va a ser; el programa vital, lo que el hombre determinado ha «resuelto» ser, es el *yo* de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser que en cada caso se abren ante él. Solamente el uso de la palabra «yo» desdice aquí el lenguaje heideggeriano. Para Ortega las posibilidades no se le regalan al hombre, más bien, éste tiene que inventárselas. Cada uno inventa proyectos de ser y de hacer en vista de las circunstancias. El hombre es imposible sin imaginación, sin inventarse una figura de vida. El hombre es novelista de sí mismo. Ser libre significa carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado:

> Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad.[229]

De acuerdo con lo dicho, Ortega habla de conceptos «ocasionales», tales como: «aquí», «yo», «éste». Tales conceptos, aunque tengan una identidad formal, se aplican en cada caso a una materia diferente. Los conceptos que quieren pensar la vida han de ser «ocasionales», pues el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, es un dios de la ocasión. Puesto que la vida es de cada cual, los conceptos que se refieren a ella significan algo singular, único. Es evidente que quien se expresa así habla primordialmente de la vida humana de cada uno, y habla de ella en cuanto acontecer de la propia existencia, aunque prefiera llamarla «mi vida» y no precisamente «existencia». A pesar de este giro hacia el acontecer histórico, reaparece ocasionalmente la persuasión de que la función intelectual se va desarrollando al hilo de las urgencias vitales.[230]

El hombre no está atado por una naturaleza. En esto Ortega coincide con Heidegger y con Sartre. Pero sí está atado por lo que ha sido. En el apartado VIII de *Historia como sistema* el autor atribuye un carácter negativo al pasado, a lo que hemos sido, en el sentido de que no podemos ser lo que ya hemos sido. El hombre es irreversible y tiene que avanzar siempre sobre sí mismo. El hombre no puede volver a ser lo que ha sido. Es cierto que seguimos siendo lo que hemos sido, pero solo en la forma de haberlo sido. El conocimiento de lo que hemos sido, por ejemplo, los europeos, constituye un horizonte que contribuye a determinar lo que vamos a ser. Así, sabedores

de que ha habido monarquías absolutas, cesarismo, dictaduras unipersonales o colectivas, rechazamos esas soluciones y ensayamos otras que eviten sus inconvenientes. Pero somos nosotros los que hemos de inventar esas soluciones nuevas. Para Ortega la fuerza del tiempo está en el presente. El pasado es pasado porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos bajo la modalidad del «haber sido».

> La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que *hay* algo si no es presente, actual. Si, pues, *hay* pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros.[231]

De tal manera el pasado es fijo, que constituye una especie de naturaleza, de identidad, en el hombre, un algo inexorable y total. Ahora bien, puesto que el hombre no tiene naturaleza, no es una cosa, su auténtico ser deberá consistir en ser lo que no ha sido. Pero Ortega considera que la palabra ser es demasiado eleática, y por eso prefiere la fórmula: «el hombre no es, sino que va siendo esto y lo otro». Y ese ir siendo no es otra cosa que «vivir». Por tanto, «no digamos que el hombre *es,* sino que *vive*».[232] La razón es una razón narrativa. Pero ¿no se narra también una enfermedad? Por supuesto que sí, lo biológico y lo narrativo forman precisamente la unidad de vida y razón. La vida que se eleva a la conciencia narrativa es la dimensión de la racionalidad:

> La vida solo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica [...] el ser es, en el hombre, pasar y pasarle; le «pasa ser» estoico, cristiano, racionalista, vitalista.[233]

En ese punto Ortega muestra su gran coincidencia con Dilthey, a su juicio el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX.

Sin meta definitiva

Para Ortega, la historia forma una cadena enlazada, pero sin ningún esquema que le obligue a caminar hacia metas cada vez mejores. Si una

época es mejor o peor que otra lo dirá el hecho histórico concreto. No hay una meta del progreso. Progresamos en cuanto nos desvinculamos de lo que ayer era. Ahora bien, el hombre, a diferencia del animal, encuentra ya preparado todo un círculo de experiencia histórica en la que se instala. Por eso no todas las formas históricas tienen el mismo grado de validez. Más bien, el progreso exige la conservación, el aprovechamiento y la superación de la forma anterior:

> Porque no puede aclararse el ayer sin el anteayer, y así sucesivamente. La historia es un sistema, el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única. De ahí que nada pueda estar verdaderamente claro en la historia mientras no esté toda ella clara.[234]

También la filosofía ha de verse en medio del proceso histórico. Según Ortega, no hay una filosofía definitiva. Su propia filosofía, como cualquier otra, está hundida en el flujo histórico de lo corruptible. Y por eso toda filosofía es constitutivamente un error. No obstante, una filosofía es la manera de pensar auténtica de la era respectiva. A cada perspectiva le sucede otra. Pero las perspectivas no carecen de relación entre ellas. Las formas pasadas están en el horizonte del presente.

Por eso,

> una filosofía es *la* verdadera, no cuando es definitiva —cosa inimaginable—, sino cuando lleva en sí, como viseras, las pretéritas y descubre en éstas el «progreso hacia ella misma».[235] [...] Todo pensar contemporáneo, si mira a trasluz su propia doctrina, ve en ella pululando íntegro el pasado filosófico.[236]

Según Ortega, la filosofía, como todo lo que hace el hombre, es utópico, no tiene un lugar determinado, no se realiza plenamente, de la misma manera que quien camina hacia el Norte nunca llega al Norte absoluto. Sin embargo, a pesar de su radicación en las necesidades vitales y de no tener un puerto de destino, aspira lo mismo que la vida a ejercitar el lujo de la libertad, una vez dominada la necesidad. De acuerdo con las palabras de Platón en el *Sofista*, «la filosofía es la ciencia de los hombres libres».[237]

Por eso Ortega no es relativista ni escéptico. Desde su punto de vista, o bien hay vida de verdad o, por el contrario, se da un déficit de acontecer. Tanto las épocas como los individuos se encuentran afianzados en la vida, en lo que acontece, por más que ese acontecimiento admita grados de firmeza y vitalidad, de ascenso y decadencia. No hay ninguna fecha en que la humanidad se haya suicidado. Ningún sistema ni concepto agota la vida. Pero ésta no tiene límites en su intensidad vivencial. La razón es precisamente la que nos conduce hacia lo revelador en la vida. El único elemento transparente es nuestra propia vida, solo ella tiene «sentido» y es inteligible. Nuestra vida es el intérprete universal.

El tú y el pasado

A partir de nuestra vida hemos de entender las vidas ajenas en lo que tienen de diferentes y extrañas. Esto abarca dos ámbitos, el del *tú* y el de las *otras épocas* que no son la mía. Porque mi vida es exclusiva, dice, es un problema entrar en la de otros. De la vida del otro solo me llegan síntomas, a través de los cuales presumo que aquello es también vida. Pero como también hay elementos ininteligibles en el otro, surge ante mí el prójimo como un monstruo, como un ser que no es como yo. Y eso me lleva a descubrir que la vida no es siempre presente, que hay una vida oculta, impenetrable y diferente. Esta vida es el tú. Ortega afirma que el yo nace después que el tú, por el hecho de que choco con el otro y me doy cuenta de que no soy más que yo. Una vez que me encuentro ante el misterio del tú, me esfuerzo por asimilarlo. Trato de construir el tú como otro yo. El amor y la amistad viven de la creencia de que el tú podría ser yo.

El pasado histórico, el extemporáneo, es más lejano que el prójimo. Nunca puedo asimilarlo por completo, pues de otro modo el pasado podría volver a ser y convertirse en presente. Su realidad es distinta de mí y de mi presente. Esto, que lo convierte en inexorablemente lejano, en lo antiguo, crea la óptica o perspectiva histórica. El sentido histórico es el órgano de la visión de lo distante como tal. Según Ortega, a semejanza de Kierkegaard, no llego a mi vida desde la historia universal o desde los otros, sino que desde la experiencia de la propia vida emprendo el diálogo con lo extraño. La tensión entre la vida mía y la universal sitúa a Ortega en las cercanías del

existencialismo. ¿Son lo colectivo y el pasado meros escenarios o circunstancias en los que se realiza el yo? Sería deseable una mayor claridad en torno a esta pregunta, lo mismo que una noción más explícita de tiempo para la elaboración de la historicidad.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ORTEGA

Liberalismo y socialismo

En los dos volúmenes de la edición de las *Obras completas* dedicados a los escritos políticos de Ortega[238] pueden verse tanto el fondo de su ideología política como sus opiniones acerca de los diversos temas de la vida española. En el fondo que articula su itinerario pueden destacarse dos temas básicos: el de la *irrupción de las masas* en la escena política y el de la *necesidad de un proyecto histórico*. En el tema de las masas conecta con una preocupación que aflora en Europa desde la aparición de *Psicología de las masas* (1895) de Gustave Le Bon y que despertará luego el interés de Max Scheler y de Freud. Y conecta a la vez con el recelo de Nietzsche y Schopenhauer frente a la amenaza de lo colectivo para la función directora y educativa de las grandes personalidades. Lo mismo que ellos, Ortega está persuadido de que la dinámica de las masas debe ser dirigida por minorías selectas.

Ortega se profesa socialista por amor a la aristocracia. ¿Cómo se concilia el socialismo con la aristocracia? Sin duda porque entiende que del seno de la idea socialista puede y debe surgir la elite que dirija la historia en el momento actual. La misión histórica del socialismo, dice, es la producción de aristocracias verdaderas, tarea que en nuestra época es más difícil que nunca. Ortega formula otra paradoja aparente con su equiparación entre liberalismo y socialismo. Entiende por liberalismo el pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a la utilidad de una parte de la humanidad. Desde su punto de vista, el liberalismo se rige por la pauta regulativa de que ningún régimen social es definitivamente justo, de que la idea de justicia reclama un más allá, un derecho humano no reconocido todavía. El liberalismo tiene que estar allí donde se proclama un derecho nuevo del hombre. Y como lo nuevo que aparece en el horizonte es la idea

socialista, en consecuencia el liberalismo tiene que andar a la vera de este movimiento. Ortega magnifica el liberalismo entendiéndolo como el ideal que anticipa una realidad futura. Y como ahora emerge el ideal socialista, «su realización es el mandato nuevo, el imperativo moral puesto sobre el hombre moderno».[239] Pero el autor de estas palabras se queja de que al Partido Obrero Español le falta una minoría cultural, de que aún no ha ingresado en él «algún político, pensador o literato de fuste».[240] No obstante, para él,

> socialismo es la palabra nueva, la palabra de comunión y de comunidad, la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas, todas las afirmaciones y todas las construcciones. Para mí socialismo y humanidad son dos voces sinónimas [...].[241]

Para Ortega la función conservadora está ligada al instinto. El liberalismo, en cambio, implica la superación de todos los instintos sociales, la domesticación de la naturaleza. En consecuencia, el liberalismo es cultural.

Según Ortega, en el capitalismo las aristocracias verdaderas son imposibles porque en él no se cultivan las cualidades internas del hombre, sino su poder material, anónimo y cuantitativo: el dinero. En ese sentido, comparte en cierto modo la concepción de Marx, la idea de que lo humano, que es pura cualidad, yace oprimido por la cantidad. Bajo la presión del capitalismo han muerto trituradas las viejas categorías sociales: el sacerdote, el guerrero, el legislador, el noble, el pequeño propietario que gozaba sorbo a sorbo de la vida, el aventurero, el soñador, el galante. El día en que ganar unos dineros deje de ser la faena central de la vida, se abrirá la posibilidad de que el género humano cree nuevas categorías de individuos.

En relación con España no ve otro proyecto amplio que el de la descentralización, su lema es autonomía y no soberanía. Se opone a las soberanías regionales porque cree que la evolución universal consiste en un gigantesco movimiento hacia unificaciones cada vez mayores. La línea progresista de la época ha de cifrarse en el problema obrero, en la aspiración universal de los trabajadores a que la sociedad se organice socialmente según el principio del trabajo, a que no exista más riqueza individual que la obtenida con el propio trabajo. Para Ortega, el socialismo es democrático y liberal, pues se opone a toda dictadura y garantiza la libertad del ciudadano.

Por el contrario, desconfía del sindicalismo, ya que a su juicio este movimiento no concede derecho alguno al individuo fuera del sindicato. El sindicalismo, dice, no elimina el Estado tal como proclama de palabra, sino que resucita el Estado arbitrario de los reyes absolutos. En consecuencia, hay que dar la batalla por la vía del parlamentarismo y no por la del sindicalismo.

Ortega, a pesar de su reconocimiento del trabajo como título de apropiación justa, se niega a identificarlo con la totalidad del ser humano, pues hay actividades como pensar, escribir, amar, divertirse, que no son propiamente trabajo y que constituyen el tesoro individual de la personalidad. Antes que trabajadores, afirma nuestro filósofo, somos individuos humanos que, en cuanto tales, tenemos una serie de derechos mínimos, previos a toda organización política, derechos que las organizaciones políticas han de garantizar. La suma de tales derechos se llama «libertad». El sindicalismo es antiliberal porque no se ocupa de garantizar las libertades individuales, sino que trata de disolver al individuo en el sindicato, de someterlo a la potencia anónima del trabajo, o sea, tiende a desindividualizarlo.

En 1920 Ortega aborda ya el problema de la relación entre técnica y política, tema que tanto habría de ocupar más tarde a los frankfurtianos y a Heidegger. Se opone tajantemente a todo intento de regulación científica de la vida política. Eso es, a su juicio, un contrasentido, pues la ciencia supone que en los procesos naturales no va a intervenir ninguna voluntad particular, mientras que la política es la lucha de voluntades. La vida pública consiste, a la postre, en una mecánica de voluntades. Para la organización de la sociedad no se requieren técnicas, sino políticos competentes.

Política práctica

Ortega desciende al terreno de la política práctica con su manifiesto para la constitución de una Agrupación al Servicio de la República, firmado también por Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala. Toma esta decisión por considerar que está en juego una gran decisión colectiva. A su juicio, el Estado español está llegando a una situación postrera de descomposición, imputable en medida notable a la Monarquía. Por eso cree

necesario iniciar un proceso para la proclamación de la República. ¿Qué esperaba de ella? Intuye que el fascismo y el bolchevismo son callejones sin salida, por eso apela, no sin cierto grado de utopía, a la colaboración entusiasta y libre de todos los ciudadanos, que han de empuñar el timón de su gigantesca empresa histórica.[242] El «manifiesto» se publicó en *El Sol* el 10 de febrero de 1931. Diez meses más tarde Ortega expresará su convicción de que es necesario rectificar la República. En ese momento sigue reconociendo que el movimiento ascensional de las clases obreras es el más enérgico factor de la historia universal, y que toda política deberá inscribirse en ese formidable flujo. Pero advierte que dicho movimiento no ha de confundirse con el laborismo, el socialismo, el sindicalismo, o el comunismo, que son meras interpretaciones transitorias de una realidad mucho más profunda.

Ortega ve en la voluntad solidaria de los ciudadanos la panacea de un Estado laico. Por eso atribuye la desviación de la República a los intereses de grupos particulares, entre ellos la Iglesia:

> De esta suerte quedó la República a merced de demandas particulares y a veces de chantaje que sobre ella quisiera ejercer cualquier grupo díscolo; es decir, que se esfumó la supremacía del Estado, representante de la nación, frente y contra todo partidismo.[243]

El autor de estas palabras hipostasía en exceso lo que él llama un «Partido de Amplitud Nacional», o la *nación* como el punto de vista en el cual queda integrada la vida colectiva por encima de todos los intereses particulares de clases, de grupo o individuo. El 29 de octubre de 1932 Ortega, que fue diputado en las Cortes constituyentes, considera que la República está suficientemente consolidada y, por tanto, puede disolverse la Agrupación al Servicio de la República. Firma el manifiesto de disolución junto con Marañón y Pérez de Ayala.

El fenómeno de las masas

El tema político de mayor importancia que Ortega trata es el *problema de las masas*. Hemos visto el esfuerzo de Ortega por abrirse paso a través de las ideas vigentes en la tercera década del siglo XX. Se profesa aristócrata, liberal, admirador del movimiento obrero y del socialismo, se declara republicano en España y lucha por dar vida al espíritu público. Todo esto indica una incertidumbre y a la vez una inquietud por encontrar su propia pauta en el mundo concreto de la historia de la época. Sin duda, el tema sociopolítico que desarrolló con mayor esmero es el del ascenso de las masas en el escenario de la historia. Lo trató ya en *España invertebrada* (1921) y especialmente en *La rebelión de las masas* (1930), cuyo material procede de una colección de artículos publicados desde 1926 en el diario *El Sol*. La obra, mundialmente conocida, está anclada en el contexto de la figura del intelectual desplazado por la pérdida de importancia de la cultura en el Estado moderno y en la vida de las masas. Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Pareto, Ortega, Heidegger, Horkheimer, Adorno y Marcuse, entre otros, son modulaciones de un mismo tono fundamental. Y, desde luego, el nivel de profundidad de Ortega en el análisis del problema no desmerece en absoluto de los autores con los que comparte su preocupación. Por otra parte, en este punto parece indiscutible una prioridad temporal de Ortega, pues el tema de la relación entre masa y minorías selectas aparece ya en *España invertebrada* (1921). No obstante, está claro que Nietzsche anticipó importantes aspectos: moral de señores y moral de esclavos; el peligro del Estado omnipotente. También Hannah Arendt comparte la realidad de fondo que hay en los diversos análisis de los autores mencionados, a saber, la reducción del fenómeno humano por el hecho de que las necesidades básicas —la mera reproducción de la vida— pasan a primer plano de la existencia humana.

El caso de España

En el apartado «Imperio de las masas», de *España invertebrada*, Ortega comienza con una definición en tono axiomático:

> Una nación es una masa organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos.[244]

De esa definición se sigue que cuando la masa se niega a ser masa, o sea, se niega a seguir a la minoría directora, la sociedad se desmiembra y se produce el caos social, la *invertebración* histórica. Ortega, cuando aplica el principio a España, se expresa en tonos sumamente pesimistas. Cree que está herida su raíz social por falta de una minoría que actúe sobre la masa colectiva. España, dice, se arrastra invertebrada en la convivencia social misma. Se produce una decadencia cuando la aristocracia ha perdido las cualidades que le confieren su excelencia. Y en ciertos pueblos, como Rusia y España, hay una falta endémica de individuos eminentes. En España ha sido rarísima «la personalidad autónoma, que adopta ante la vida una actitud individual y consciente».[245]

España, Francia, Inglaterra e Italia tienen para Ortega una estructura idéntica. En las cuatro naciones confluyen tres elementos: la raza relativamente autóctona, el sedimento civilizatorio romano y la inmigración germánica. En los tres casos se produjo la conquista de un pueblo por otro, de tal manera que los conquistadores se mantuvieron en un plano superior sin fundirse con los autóctonos. La diferencia entre Francia y España está en la calidad diferente de los pueblos germánicos invasores. El visigodo era el pueblo más viejo de Alemania, había convivido con el Imperio Romano y por eso mismo «era el más "civilizado", esto es, el más reformado, deformado y anquilosado».[246] Para Ortega, los visigodos eran germanos alcoholizados de romanismo. El franco, por el contrario, irrumpe intacto en las tierras Galas y vierte sobre ellos el torrente de su vitalidad.

Los visigodos llegan a España extenuados y no poseen una minoría selecta de hombres luchadores, capaces de crear un feudalismo fuerte. Los «mejores» faltan ya en los inicios de nuestra génesis, en la Edad Media. España se unificó pronto precisamente porque era débil en lo tocante a la nobleza feudal. Lo grande de la conquista de América fue la colonización, que a juicio de Ortega ha de considerarse como una obra popular. En cambio, la colonización inglesa fue ejecutada por minorías selectas y poderosas. En España, concluye el autor de *España invertebrada*, lo ha hecho todo el «pueblo», y lo que no ha hecho el pueblo se ha quedado sin hacer. La

ausencia de los «mejores» actúa sobre toda nuestra historia. Y esa ausencia ha creado una ceguera secular para distinguir al hombre mejor del hombre peor. Cuando en nuestra tierra aparecen individuos privilegiados, dice Ortega, la masa no sabe aprovecharlos y a menudo los aniquila. Guardan relación con este punto de vista sus reiterados ataques contra la mediocridad de nuestra clase política. Si España quiere corregir su suerte, tiene que curar en lo más hondo esa perversión de los instintos sociales. Es importante que la masa se sepa masa, esté dispuesta a dejarse influir especialmente en la manera de pensar sobre los órdenes cotidianos de la vida, sobre las cosas de que se habla en las tertulias y los periódicos. A este respecto, en España ha llegado a triunfar el más chabacano aburguesamiento:

> La burguesía española no admite que existan modos de pensar superiores a los suyos ni que haya hombres de rango intelectual y moral más alto que el que ellos dan a su estólida existencia.[247]

El hombre masa

En *España invertebrada*, Ortega trata el tema de la «masa» en su vertiente específicamente española. Por el contrario, en *La rebelión de las masas* lo aborda como un fenómeno general de la época. Se entiende por «rebelión de las masas» el hecho de que éstas dejan de ser un fondo sobre el que actúan las minorías selectas y ocupan por sí mismas el primer plano, el espacio público. En un nivel meramente externo se advierte la irrupción de lo masivo porque todo está lleno. El individuo queda suplantado por la presencia de la muchedumbre en todas partes: hoteles, trenes, cafés, paseos, despachos de médicos, espectáculos, playas. Todos los establecimientos están rebosantes de gente. La muchedumbre se ha hecho visible y se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad. La masa se ha convertido en el personaje principal. «Ya no hay protagonistas: solo hay coro», dice Ortega.

Junto con la irrupción de las masas se difunde cada vez más un determinado tipo de hombre, el hombre-masa, que es

> todo aquel que no se valora a sí mismo —en bien o en mal— por razones especiales, sino que siente como «todo el mundo», y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás.[248]

Para Ortega, hay dos tipos de hombre: los que se exigen mucho (las minorías) y los que no se exigen nada especial, de modo que son boyas a la deriva. Antes la masa, para participar, tenía que dejar de ser masa. Ahora la masa ha resuelto adelantarse al primer plano social y, sin dejar de serlo, suplanta a la minoría:

> Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone donde quiera.[249]

Según Ortega, la difusión del sindicalismo, del bolchevismo y del fascismo en Europa se relaciona con el ascenso de las masas. En esos movimientos entra en acción un hombre que no quiere dar razones ni tener razón, sino que se muestra resuelto a imponer sus opiniones. El hombre masa se sentiría perdido si aceptase la discusión. Por eso, lo nuevo en Europa es acabar con la discusión. Se impone la acción directa, la fuerza como razón primera. Ortega teme que, bajo el imperio de las masas, el Estado aplaste la independencia del individuo. Menciona el fenómeno, muy actual todavía, del aumento de las fuerzas de policía en todos los países.

La rebelión de las masas no hace una valoración puramente negativa de la aparición de las muchedumbres en todos los ámbitos de la vida. Más bien, su autor reconoce que, gracias a la ciencia, ha subido el nivel histórico de bienestar humano, se han dilatado enormemente las posibilidades del hombre actual. Hay más datos, más ciencias, más puntos de vista, más actividades profesionales, más cosas a la venta, más placeres. Como consecuencia de este crecimiento, la conciencia del hombre actual tiene un tono vital «que consiste en sentirse con mayor potencialidad que nunca», [250] hasta el punto de que todo lo pretérito le parece afectado de enanismo. El hombre actual, con su conciencia de superioridad frente a cualquier pasado, tiene una pose de «señorito satisfecho», pues goza de los beneficios

de la época sin ningún agradecimiento a los esfuerzos que los hicieron posibles.

Es tan esclarecedor como sorprendente el vínculo que Ortega establece entre el hombre de ciencia y las masas. A su juicio, en la época en que él escribe, ejerce el mando la burguesía, y dentro de ella el hombre superior es el de la ciencia. Pero el hombre de ciencia carece de contacto con los demás campos del saber y proclama como virtud el no enterarse de lo que queda fuera del ámbito que él cultiva. Es hermético y está satisfecho de su limitación. En este sentido, el hombre de ciencia es el prototipo del hombre masa. Su barbarie es la causa de la desmoralización de Europa.

Según hemos dicho, las masas han de referir su vida a una instancia superior, a la dirección de las minorías selectas. En la actualidad las masas, en cuanto pretenden actuar por sí mismas, se rebelan contra su propio destino. La sociedad de masas se relaciona también con el Estado moderno. Éste nació, según Ortega, después de la Revolución francesa, cuando la burguesía se adueñó del Estado y lo acuñó de acuerdo con su concepto de eficacia. En la actualidad, el Estado ha llegado a ser una máquina formidable que funciona prodigiosamente. El hombre masa lo considera como protector de su vida, aunque sin conciencia de que es una creación de ciertos hombres y de que se apoya en ciertas virtudes. Y, por otra parte, como el hombre masa ve en el Estado un poder anónimo, cree que el Estado es cosa suya. Ante cualquier problema exige que sea el Estado quien lo asuma. Pero

> éste es el mayor peligro, que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos.[251]

La masa ve en el Estado la posibilidad de conseguirlo todo sin necesidad de lucha ni de riesgo. Al recurrir al Estado con cualquier pretexto, tiende a arrastrar a toda minoría creadora que la perturbe. Y a la postre,

> el Estado, después de chupar el tuétano a la sociedad, se quedará hético, esquelético, muerto con esa muerte herrumbrosa de la máquina, mucho

más cadavérica que la del organismo vivo.[252]

Ortega ve en el hombre masa una amenaza de liquidación de Occidente, pues los demagogos estrangulan las civilizaciones. Si en nuestro mundo mandan las masas, ¿hacia dónde nos conducen? De las masas poco se puede esperar, puesto que carecen de proyecto. Ante un mundo uniformado, Ortega duda de que América o Europa manden en el mundo. La primera carece de virtudes de mando, porque no ha sufrido aún, y la segunda está al final de su ciclo, si damos fe a Spengler. Con cierto atisbo profético lanza la idea de un Estado europeo como próxima tarea histórica. El Estado es para Ortega un espacio de convivencia de grupos nativamente separados, es la voluntad de hacer algo en común. Caracteriza la situación del momento como una Europa sin moral, ya que la moral consiste en supeditarse a una norma o tarea. Pero en la situación vigente hay derechos y ninguna obligación. Con sus sugerencias Ortega se sitúa muy cerca del «patriotismo constitucional» que defiende Habermas.

Si analizamos la situación actual a la luz de las ideas lanzadas por Ortega, nos encontramos con el ligero éxito histórico de una Europa que, en medio de grandes dificultades, ha dado los primeros pasos hacia una constitución. Pero, por otra parte, no se ha producido ningún viraje en la marcha del hombre masa. Sigue en pie la tenue posibilidad de que Europa se regenere hasta el punto de asumir una tarea decisiva en la dirección del mundo. Sin embargo, para elevarse a esa altura se requiere la voz clamorosa de muchos «Ortegas».

10. XAVIER ZUBIRI

Lo trascendental como objeto de la filosofía

Vida y obras

Xavier Zubiri nació el 4 de diciembre de 1898 en San Sebastián y murió el 21 de septiembre de 1983 en Madrid. Cursó estudios en el Seminario

Diocesano y en la Universidad de Madrid. Allí conoció a Ortega y Gasset. En 1920 se licenció en la Universidad Católica de Lovaina con una tesina sobre *Le problême de l'objectivité selon Husserl.* Con este mismo trabajo obtuvo en Roma el doctorado en Teología. En 1921 se doctoró en Madrid con su *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Ortega era ponente. Este escrito, publicado en 1923, fue el primer libro sobre Husserl aparecido fuera de Alemania. En 1926 obtiene la cátedra de Historia de la Filosofía en Madrid. Se desplaza periódicamente a Alemania y trabaja con Husserl, Heidegger y Nicolai Hartmann. Asiste a clases de Einstein, Planck y Schrödinger. En 1935 contrae matrimonio con Carmen, hija de Américo Castro, después de obtener la secularización como sacerdote, basada en el motivo de ordenación por presión social.

Inicialmente Zubiri entendía la filosofía como la reflexión sobre el horizonte de totalidad en el que están inmersas las cosas. Esta totalidad coincide con *lo trascendental*, que está presente en todo. Por eso dice que el objeto de la filosofía es lo trascendental. Cuando estalló la guerra civil se encontraba en Roma. Desde allí se trasladó a París, donde prosiguió el estudio de lenguas clásicas y orientales. Trabó amistad con Maritain. En 1940 obtuvo una cátedra en Barcelona a cambio de la de Madrid, movido por el clima de posguerra en esta ciudad. En 1942 recibió presiones para que renunciara también a la cátedra de Barcelona. Zubiri realizó un viaje a Estados Unidos y en 1947 fue nombrado director de la Sociedad de Estudios y Publicaciones, financiada por el Banco Urquijo. Su cometido en esta institución incluyó impartir cursos públicos. Muchos de ellos se publicaron póstumamente. Obtuvo en la Alemania Federal la Gran Cruz al Mérito (1979), así como el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Deusto (1980) y el Premio Ramón y Cajal a la Investigación. Entre sus escritos destacan *Sobre la esencia* y la trilogía de la *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y Logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983).

Zubiri, a través de conceptos muy elaborados, construye un sistema de pensamiento en el que conecta la escolástica con la filosofía moderna. El núcleo de la filosofía escolástica estaba centrado en las propiedades trascendentales y en las categorías, que son el vínculo de conexión entre los entes. La ontología se convertía en metafísica en cuanto pasaba del ente móvil, del mundo físico, a realidades que están más allá de él: Dios, el alma, las ideas como arquetipos de los conceptos universales. En este sentido había

un dualismo entre las cosas sensibles, mutables, sometidas al movimiento, y las realidades que se hallan más allá de lo que está sujeto a los procesos temporales. En la filosofía moderna se ha producido un viraje radical. Kant da una nueva acepción al término «trascendental», consistente en que hace depender del sujeto la articulación fundamental de la realidad. Kant no elimina la metafísica, pero desplaza el conocimiento hacia las cosas del mundo, hacia lo que aparece en el espacio y el tiempo. En Hegel la realidad metafísica se funde con el acontecer histórico. En el siglo XX, Bergson desarrolla una concepción evolutiva en la que los estratos estables de la realidad son entendidos como productos del devenir universal, de la evolución creadora. La fenomenología de Husserl entiende el mundo como una correlación entre la subjetividad constituyente y la realidad a la que se dirige la intención subjetiva. Heidegger se aleja de la actividad constituyente del yo y radicaliza la historicidad del hombre y del yo.

Zubiri se formó tanto en la escolástica como en la filosofía moderna. Hereda de la primera la dimensión «trascendental» y, en consecuencia, intenta superar el enfoque del criticismo kantiano y poskantiano. A su vez, asume del tomismo la tesis de que el entendimiento en su primer acto está referido a algo que «es». Pero, por otra parte, toma del mundo moderno el rechazo de la metafísica como intento de alcanzar una realidad más allá del mundo físico y hace suya la visión dinámica de la realidad, recibida de la historicidad en la filosofía y del evolucionismo en la ciencia.

Así, pues, Zubiri tiende un puente entre la escolástica y la filosofía moderna. Conoció la fenomenología de Husserl y la de Heidegger, pero se decantó más por el primero que por el segundo. Cuando expone el pensamiento de Husserl en *Cinco lecciones de filosofía* usa la siguiente formulación:

> La conciencia no hace al objeto, sino que lo único que «hace» es tener el objeto como algo manifiesto en mí; nada más. Es un «hacer», pero *sui generis:* es hacer que el objeto quede manifiesto ante mí en lo que él es; de suerte que solo como manifiesto en mí muestra el objeto aquello que él es. [...] Este objeto es, pues, independiente de la conciencia, pero solo se manifiesta en y para una conciencia.[253]

Hay muchos pasajes de *Inteligencia sentiente* en que la aprehensión primordial de la realidad equivale en buena medida a esta posición husserliana. Zubiri se esfuerza por compaginar lo receptor y lo productor en la subjetividad. Ahora bien, desde su punto de vista, la apertura a lo real se produce en un determinado momento evolutivo, y con ello queda aceptada la concepción dinámica e histórica de la realidad. Zubiri comparte el interés ontológico de la fenomenología de Husserl, la afirmación de que la intencionalidad termina en lo que la cosa es realmente. Y por más que en *Inteligencia sentiente* acerque la realidad y la actividad del entendimiento, nunca desvirtúa lo que la cosa es «de suyo». La acción de la inteligencia tiene siempre un correlato real.

Obras

Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio, Madrid, Imprenta de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923; «Sobre el problema de la filosofía» (I), en *Revista de Occidente* 115, 1933, págs. 51-80; «Sobre el problema de la filosofía» (II), en *Revista de Occidente* 118, 1933, págs. 83-117; *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1944 (9.ª ed. a cargo de D. Gracia, Madrid, Alianza, 1987); *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, 1963, ^{4}1972 (Madrid, Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985); *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Moneda y Crédito, 1963 (Madrid, Alianza, 1980); *Estructura dinámica de la realidad*, ed. por D. Gracia, Madrid, Alianza, 1989; *Espacio-Tiempo-Materia*, trabajos realizados entre 1970 y 1975, ed. preparada por A. Ferraz, Madrid, Alianza, 1996; «Respectividad de lo real», Trabajos de Seminario, *Realitas* III-IV, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976, págs. 13-43; *Inteligencia sentiente,* Madrid, Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, ^{2}1981 (= vol. 1: *Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, ^{3}1984); a partir de la 2.ª ed.: vol. 2: *Inteligencia y Logos*, Madrid, Alianza, 1982; vol. 3: *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983; *El Hombre y Dios*, ed. por I. Ellacuría, Madrid, Alianza, 1984; *Sobre el hombre*, ed. por I. Ellacuría, Madrid, Alianza, 1986; *Sobre el sentimiento y la volición*, ed. por D. Gracia, Madrid, Alianza, 1989; *El problema filosófico de la historia*

de las religiones, ed. por A. González, Madrid, Alianza, 1993; *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, ed. por A. Pintor Ramos, Madrid, Alianza, 1994; *El problema teologal del hombre: cristianismo*, ed. por A. González, Madrid, Alianza, 1997.

Bibliografía

Á. Álvarez Gómez y R. Martínez Castro, *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1996; J. Bañón Pinar, *Metafísica y noología en Zubiri*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1999; A. Basabe Martín, *La metafísica realista de Xavier Zubiri*, San Sebastián, Universidad de Deusto, 2001; C. Castro de Zubiri, *Biografía de Xavier Zubiri*, Málaga, Edinford, 1992; I. Ellacuría, *Sobre la esencia de X. Zubiri: índices*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1965; *id.*, *Filosofía de la realidad histórica*, El Salvador, UCA, 1990; A. Giralt Bermúdez, *El devenir de la esencia en Xavier Zubiri*, San José, Universidad de Costa Rica, 1975; G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri* (i), Málaga, Ágora, 1983; *id.*, *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri* (ii), Málaga, Ágora, 1986; *id.*, *Zubiri. El realismo trascendental*, Málaga, Ágora, 1991; *id.*, *Zubiri y Dios*, Málaga, Ágora, 1993; F. González de Posada, *La física del siglo xx en la metafísica de Zubiri*, Salamanca, Instituto de España, 2001; D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986; *id.*, «Zubiri en gestación (1930-1960)», en M. Garrido, N. R. Orringer, L. M. Valdés y M. M. Valdés (eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo xx*, Madrid, Cátedra, 2009, págs. 391-416; *id.*, «La madurez de Zubiri (1960-1983)», *ibid.,* págs. 713-750; R. Lazcano, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Madrid, Revista Agustiniana, 1993 (con actualización en *Noticias* de la «Fundación Xavier Zubiri»); A. Pintor Ramos, *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993; *id.*, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994; *id.*, *Xavier Zubiri: 1898-1983*, Madrid, Ediciones del Orto, 1996; F. Sanguinetti, *Xavier Zubiri. Pensiero filosofico e scienza moderna*, Padua, La Garangola, 1975; J. M. Udina, «X. Zubiri Apalategui», en F. Volpi, *Enciclopedia de obras de filosofía*, 3 vols.,

Barcelona, Herder, 2005, vol. 3, págs. 2307-2311; VV. AA., *Del sentido a la realidad*, Madrid, Trotta, 1995.

UN «TRASCENDENTAL» ABIERTO

Más allá de las diferencias

El tema prioritario de la filosofía de Zubiri es el orden trascendental de la realidad. De acuerdo con la escolástica, Zubiri entiende por «trascendental» lo que es común a todas las cosas dotadas de una determinada «talidad». Lo trascendental no es una esencia, una «talidad», sino que está más allá de toda diferencia (trasciende todas las diferencias). En las cosas hay aspectos unificantes (lo trascendental) y aspectos diferenciadores, modos de ser de tal o cual manera (esencia, talidad). Lo trascendental precede a la esencia según el rango, pues la esencia, además de indicar lo que la cosa es, indica a su vez una determinada manera de «realidad». La primera obra sistemática en la que Zubiri expone su concepción de lo trascendental es el libro titulado *Sobre la esencia* (1962), escrito en el que recopila lo dicho en escritos anteriores. En esta obra establece los conceptos fundamentales de su metafísica, que se mantendrán en obras posteriores, aunque se produzcan algunas transformaciones.

Ante todo, Zubiri pretende establecer el orden trascendental, concepto definido en el siguiente texto:

> Nos proponíamos averiguar qué es el orden trascendental como estricta estructura trascendental. Hemos visto que esta estructura comprende de un lado la realidad como algo «de suyo»; realidad es lo trascendental mismo o trascendental simple. Mas esta realidad tiene un segundo momento trascendental, pero complejo: la respectividad o mundo. Y la actualidad de lo ya real en sí mismo, como momento del mundo, es el ser. Realidad y ser son dos momentos distintos de lo real, pero no porque la realidad sea un tipo de ser, como Kant y Heidegger pretenden, sino justamente al revés, porque ser es un momento o actualidad «ulterior» de lo real, un momento que nada tiene que ver con la intelección.[254]

Esencia y orden trascendental

La realidad, como prioritaria, hace que las cosas sean más que su propio contenido o su esencia. Las cosas, en cuanto reales o trascendentales, están abiertas a las demás cosas, se «comunican» con ellas. Gracias a la dimensión trascendental no se limitan a su realidad, sino que se hallan abiertas a la realidad en general. La realidad se expande. Y a su vez las cosas, en su condición de reales, son radicalmente «suyas». La expresión «de suyo» ocupa una posición central en Zubiri. Según él, el «de suyo» es anterior a la esencia y a la existencia, pues, solo cuando la esencia y la existencia competen a la cosa «de suyo», tenemos formalmente realidad.[255] Cada cosa concreta tiene un «de suyo» peculiar, que no puede reducirse a la realidad de otras cosas. El «de suyo» de la cosa se actualiza en nuestra aprehensión. Cada «de suyo» se abre al «de suyo» de otras cosas. En el «de suyo» actúa el orden trascendental. Por eso hay allí una dimensión de realidad que desborda los límites del contenido concreto. Cada contenido tiene un «más» de tipo trascendental.

Esto significa que la esencia está inserta en el orden trascendental. Con su insistencia en la esencia Zubiri se aleja de Heidegger, que en *Ser y tiempo* cifra el ser del útil (de las cosas) en su servir para algo, en su utilidad. Desde el punto de vista de Zubiri, las cosas solo pueden servir para algo si presentan determinadas notas. De hecho las cosas aparecen dotadas de una serie de notas que se articulan en una estructura. Esa estructura es independiente del que la aprehende. Todo lo real es un sistema de notas que guardan entre sí una respectividad interna, una referencia recíproca. En este sentido son «notas del» sistema, de la unidad estructural. Al hablar de «notas» Zubiri se refiere a las propiedades de la cosa (por ejemplo, ser bípedo), así como

> a todos los momentos que posee, incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse «parte» de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las «facultades» de su psiquismo [...] todo lo que pertenece a la cosa o forma parte de ella «en propiedad», como algo

«suyo». Las células de un organismo o la psique misma son, en este sentido, propiedades de aquel organismo o del hombre, etcétera.[256]

El autor de este texto usa el término *sustantividad* para caracterizar la unidad de las notas, la suficiencia de un sistema de notas en orden a mantenerse en su propia unidad, pero insiste en que esa sustantividad no implica la idea de «sustancia», lo mismo que se opone a la representación de un sujeto fijo e inmóvil. Las notas, dice, no son notas de una sustancia, sino notas dotadas de una respectividad interna. Las notas no son sustantivas, sino sistemas de notas dotados de sustantividad.

Zubiri distingue entre notas *adventicias* y *formales*. Las primeras se deben a la actuación de las unas sobre las otras, y las formales son las que confieren a la cosa su suficiencia como realidad independiente de otras realidades. Las notas constituyen la *esencia* no en virtud de su propio contenido, sino por la manera de su referencia a la construcción conjunta, por ser «notas de». Ahora bien, dentro de la unidad también el contenido de las notas pertenece a la unidad sistemática, pero pertenece a ella en virtud del «de». Las notas constituyen la totalidad de las cosas como «notas de» y «contenido de».[257] El «contenido de» es precisamente la *talidad* de las cosas. El puro «de», la respectividad de notas en el sistema, constituye la razón formal de la realidad esencial de las notas, y el «contenido de» es lo que hace de la esencia «tal» esencia.

La esencia es el grupo de notas necesarias y suficientes para formar sistema por sí misma. [...] La esencia es [...] el grupo de notas necesarias y suficientes para componer una realidad que sea «tal» [...]. Es, si se me permite la expresión, auto-suficiencia talificante.[258] [...] La esencia es aquello por lo cual lo real es «tal» como es y no de otra manera. Pues bien, es «tal» por ser tales las notas que lo componen y por ser «tal» la unidad que las constituye en esenciales.[259]

Dentro de la talidad de las notas hay algunas que se fundan en otras, y se da cierto número de ellas que son infundadas y fundan las demás. Éstas son las notas que integran la esencia.

Unidad estructural

Zubiri distingue entre *realidad* y *ser*. La realidad es aquello por lo que las cosas llegan a ser lo que son. Zubiri encuentra en la historia las siguientes respuestas al problema de la realidad: «poder», «fuerza», «de suyo». La realidad de lo real consiste en que cada cosa es algo «de suyo». Zubiri da a esto el calificativo de «nuda realidad». Según él, el carácter principal de la esencia está en ser principio del «de suyo» mismo. La esencia es principio de las notas constitucionales y de las adventicias. Las constitucionales son las que integran la sustantividad completa de lo real. La esencia es principio de la sustantividad, es el sistema de notas constitutivas y su carácter formal se cifra en ser «estructura»:

> Los elementos esenciales de la esencia se codeterminan mutuamente en su unidad.[260]

Lo esencial es un *principio estructural:* esta afirmación introduce una corrección, por ejemplo, en la teoría de Aristóteles, para quien la forma es lo determinante y la materia es lo determinable. En la estructura, en cambio, la determinación es recíproca. La estructura es una sustantividad, un principio de unidad y de permanencia en ella, pero no una sustancia. Así un organismo tiene muchas sustancias, pero una sola sustantividad. Una articulación de notas es estructura cuando es origen de propiedades sistemáticas. Para Zubiri, la unidad que confiera la sustantividad es superior a la de la sustancia; la unidad estructural de la sustantividad constituye la máxima unidad metafísica. Y la esencia misma es simplemente lo real en lo real, es el «de suyo» en cuanto tal. La esencia de una estructura prefija la conexión de una realidad con las demás.

Esencia abierta

Al final de *Sobre la esencia*, Zubiri establece una distinción decisiva entre esencias «cerradas» y «abiertas». En las primeras, lo prefijado por la

estructura es una «potencia», un principio de movimiento, cuya actualización es un «hecho». A esas esencias se contrapone la del hombre, que es «abierta». La potencia de esta esencia abierta implica el esbozo de las propias posibilidades, que pasan al acto por la «aceptación» o la «reprobación». En este caso la actualización no es un hecho, sino un «suceder», un «evento», y la esencia tiene el carácter de principio «eventual». La *res naturalis* se contrapone a la *res eventualis*. La estructura de la *res eventualis* permite que haya sucesos biográficos e historia.

Zubiri concluye su obra con la afirmación de que «la esencia es principio estructural de la sustantividad».[261] Gracias a la esencia las notas reales gozan de autonomía, de autosuficiencia. En ellas podemos considerar la *talidad* y la *dimensión trascendental*. Si decimos de algo que es «perro» o «piedra», estamos considerando su talidad. Si decimos que algo es «real», estamos atendiendo a su «carácter trascendental». Según hemos indicado, lo trascendental o real rebasa y desborda las talidades particulares.

Disyunción trascendental

En *Sobre la esencia*, aunque el autor aspira a desarrollar un orden trascendental unitario, se ve dificultado en su empresa porque establece una «disyunción trascendental» por la que, con apoyo en Escoto, distingue dos tipos de realidad, la del mundo, que es respectivo a Dios, y la de Dios, que es irrespectivo y extramundano, o sea, la realidad limitada y mutable del mundo, y la realidad ilimitada e inmutable de Dios.[262] En dicha obra, la «disyunción trascendental» pretende hacer compatible un orden trascendental e intramundano con la necesidad de una causa primera a la que nos remontamos mediante la causalidad eficiente.[263] Esta división o disyunción impide el desarrollo de una concepción unitaria del orden trascendental. Zubiri articula una metafísica que se extiende solamente al mundo. En ella solo alcanzamos las talidades mundanas:

> Es una metafísica de lo mundanal en cuanto tal [...]. Solo después se podrá ascender a la causa primera del mundo, y «se ultimará» [...] la estructura metafísica de lo real en cuanto creado.[264]

Estímulo y realidad

En la obra en cuestión el autor distingue *dos modos de aprehender* las cosas, uno sintiéndolas, y otro captándolas como realidad en la «aprehensión intelectiva». Lo sentido en cuanto tal tiene el carácter de estímulo. En cambio,

> la formalidad propia de lo inteligido *qua* inteligido es realidad. [...] Estímulo y realidad son las dos formalidades de la aprehensión en cuanto tal.[265]

El acto propio y formal de la inteligencia es aprehender la cosa misma en su formalidad real. A este respecto, introduce ya las expresiones «sentir intelectivo» e «intelección sentiente». No obstante, *realidad* y *estímulo* son para él dos formalidades diferentes, es decir, no desaparece por completo un cierto dualismo. En *Sobre la esencia* no aparece con claridad que la impresión de realidad sea un acto de intelección sentiente. En esta obra se desarrolla una posición realista, que atribuye una prioridad a lo real frente a la aprehensión en la inteligencia:

> El momento de realidad se presenta en la intelección no solo como *independiente* del acto intelectivo, sino como *anterior* a él, como un *prius* respecto de la presentación de la independencia: es independiente porque es real, y no al revés.[266] [...] La misma cosa, aprehendida intelectivamente, me está presente, pero de un modo formalmente distinto: no solo me está presente, sino que lo está formalmente como un *prius* a la presentación misma.[267]

En la intelección sentiente,

> lo real está presente como algo cuya presencia es consecutiva a lo que ella es ya «de suyo». [...] La primeridad de la intelección de lo real en su

realidad, se funda en la primeridad de la realidad como algo «de suyo» aunque no hubiera intelección ninguna.[268]

Dinamismo trascendental

El desarrollo posterior de Zubiri tenderá a introducir la temporalidad en el orden trascendental y a fundir la actualización de la realidad con la actualización de la inteligencia. Sin duda toma ese camino guiado por la historicidad de la realidad que se introduce en la filosofía desde Hegel y por la crítica de Nietzsche a una metafísica centrada en el más allá del mundo. Y lo lleva a ese cauce sobre todo la mirada al mundo de la ciencia. En *Estructura dinámica de la realidad* (1969), Zubiri muestra cómo el hecho evolutivo da origen a nuevas notas talitativas, cómo en concreto hay en él una transición de la materia inerte a la materia viva y a la inteligencia. Según él, las talidades fijan previamente lo que puede salir de ellas, establecen una línea evolutiva. En el curso de la evolución se produce una autonomía cada vez mayor y, de acuerdo con ello, el «de suyo» se hace cada vez más intenso, así en las cualidades vivas es superior al de la materia. Puesto que en el proceso evolutivo se producen nuevas talidades, se puede hablar de un dinamismo trascendental, de un *trascendental abierto*, de un proceso en el que lo real da más de sí. Cabe decir que lo trascendental se crea a sí mismo. Desde el punto de vista de la ciencia este dinamismo sería ilimitado. Pero Zubiri introduce la finitud y limitación de éste desde fuera de la ciencia, desde el ámbito de la religión.

El dinamismo evolutivo de lo trascendental aparece también en *Espacio-Tiempo-Materia* (1970-1975). En la obra el autor se centra sobre todo en la comprensión de la materia. Para él la materia es dinámica y tiene la capacidad de superarse a sí misma; va dando de sí a lo largo de la evolución. En la materia presente en los seres vivos aparece un nuevo tipo de propiedades, a saber, las funciones, el funcionamiento de los elementos incorporados al sistema. Las estructuras y propiedades de la materia emergen de un sustrato común. En los diversos tipos de materia hay un conjunto de estructuras homogéneas. La homogeneidad se debe a la materia

misma. La materia homogénea se va actualizando en el movimiento de la intelección, tal como veremos seguidamente.

La inteligencia sentiente

Bajo el título genérico de *Inteligencia sentiente* han aparecido tres volúmenes: *Inteligencia y realidad* (1980); *Inteligencia y Logos* (1982); *Inteligencia y razón* (1983). El concepto de «inteligencia sentiente» tiende a superar el dualismo en la historia de la filosofía occidental e incluso un cierto resto de dualismo que quedaba en *Sobre la esencia:* la contraposición entre la formalidad del puro sentir y la del comprender, así como entre la realidad caduca y la infinita. La oposición tradicional entre la sensación y la intelección se debía a características divergentes de ambos polos: la sensación es particular, se refiere al sentido de cada uno, y el concepto (producto del entendimiento) es universal, en el sentido de que en él se elaboran nociones aplicables a todos los elementos sensibles que se subsumen bajo ellas. Parece, por tanto, que la sensibilidad y el entendimiento son principios diferentes por completo, de manera que no puede menos de plantearse la pregunta: ¿cómo se relacionan entre sí? El empirismo, por ejemplo, el inglés, quiere apoyarse en la sensación y, lógicamente, desvirtúa la objetividad del entendimiento. El idealismo, por otra parte, sitúa en el sujeto la verdadera realidad y despoja el mundo objetivo de toda consistencia en sí mismo. Hegel, por ejemplo, reduce el «en sí» al «para sí» de la conciencia.

Con su concepto de «inteligencia sentiente», Zubiri quiere mediar entre ambos extremos. Este concepto implica el hecho de que en un mismo acto entendemos y sentimos, de que la inteligencia misma siente. Semejante afirmación supone que el intelecto es de tipo material o sensible, lo cual exige una *antropología unitaria*. La metafísica dualista tenía como correlato una antropología dualista y, por tanto, si se quiere conseguir una metafísica ubicada en medio de la realidad mundana, se requiere una transformación antropológica. Una antropología unitaria, o un entendimiento inserto en la materia, forzosamente habrá de conducir a la afirmación de una correspondencia indisoluble entre la actualización de la realidad material y la del intelecto. Para conseguir un acto que «intelige» (entiende) y siente a la

vez, Zubiri hubo de modificar los conceptos correspondientes tal como habían sido definidos en *Sobre la esencia*. En esta obra aparecía el concepto de «inteligencia sentiente», pero no ocupaba un puesto primordial. Escribe el autor en *Sobre la esencia:*

> Lo importante es que lo primero que el hombre intelige es la «realidad estimulante»: estimulante, pero realidad. El acto propio y formal de la inteligencia no es «concebir», sino aprehender la cosa misma, pero no en su formalidad «estimúlica», sino en su formalidad «real».[269]

En este texto lo estimulante se refiere a la dimensión sensible. Y lo real concierne a la aprehensión de la estructura esencial de la cosa. Para Zubiri, el estímulo y la realidad son dos formalidades en la cosa misma. En la trilogía de la «inteligencia sentiente», Zubiri desarrolla una concepción del sentir que renuncia a toda oposición con el entender. Rompe la identidad entre sentir y puro sentir (simple estímulo). El sentir no va necesariamente ligado a su propia formalidad, sino que está abierto también a la formalidad de la inteligencia. Es decir, el sentir no se reduce al sentir animal. En la «inteligencia sentiente» la impresión no es meramente estímulo, sino que se caracteriza por tres momentos: *afección*, *alteridad* (presentación de algo otro) y *fuerza de imposición* (alteridad experimentada como algo que se impone con toda su fuerza). Ninguno de estos momentos está ligado a una determinada formalidad. Y, por eso, el sentido puede ir unido al entender en un mismo acto de aprehensión. La impresión pasa a ser un acto indeterminado que se presta a formalidades diferentes. En el acto de inteligencia sentiente, la impresión de realidad tiene una única formalidad que es sensitiva e intelectiva a un mismo tiempo. La inteligencia en su propio acto es formalmente sentiente.[270]

El hecho de que el hombre capte la realidad bajo la modalidad de una inteligencia sentiente significa que lo real mismo, con su estructura esencial, se da al hombre, y se le da como estructura sensible. La realidad se actualiza en cualquier acto intelectivo y está inmediatamente presente en él. La aprehensión remite a «algo que es "de suyo"» y que, como tal, da de sí. La intelección y solo ella actualiza lo que es real por sí mismo. El inteligir en

cuanto tal, que aprehende la realidad, es el aprehender primordial. En él se basa todo acto de comprensión. Zubiri distingue dos modos de intelección:

> Una es la intelección de lo real en y por sí: es la aprehensión primordial. Otra es la aprehensión de una cosa real «entre» otras: es la aprehensión diferencial (esencialmente mediada). Planteada la cuestión en esta línea se ve ante todo que la aprehensión primordial es la forma suprema de inteligir, porque es la forma suprema de actualización de lo real en la intelección. Lo que sucede es que esta aprehensión es insuficiente diferencialmente: no nos hace inteligir lo que una cosa real es en realidad, lo que es entre otras cosas, es decir respecto de otras. La aprehensión diferencial nos da esta intelección, pero es en la medida en que está inscrita en la aprehensión primordial. Y esta inscripción no concierne al contenido sino a la formalidad misma de realidad, la cual nos está dada en aprehensión primordial y solo en ella.[271]

En los tres volúmenes de *Inteligencia sentiente*, la prioridad de lo real sobre el entender deja paso a la «congeneridad» entre ambos. Según Zubiri, una misma realidad se da en la cosa real y en la inteligencia, es común a ambas. Por la inteligencia comprendemos la estructura de lo real y a la vez nos abrimos a la propia comprensión. La inteligencia comprende la estructura de la cosa y la estructura de la intelección. En la intelección sentiente sentimos algo que es «de suyo» y no simplemente mío. Según hemos dicho, esta forma de concebir la intelección implica una antropología unitaria. Y, en efecto, para Zubiri no hay en el mundo ninguna realidad que no tenga algún componente material. Sin embargo, a partir de la materia no podemos explicar en qué consiste la inteligencia. El aumento de complejidad de la materia no es suficiente para explicar su aparición. A partir de la materia la inteligencia ha de entenderse como una elevación de aquélla. Pero, más allá del proceso genético, la inteligencia ha de verse desde sí misma. En este sentido, el acceso a la metafísica en la *Inteligencia sentiente* ya no se produce desde la materia, sino a partir de la aprehensión de la inteligencia (a partir de lo aprehendido por ella).

Persona y dimensión teologal

Puesto que, según Zubiri, la realidad está abierta a su propio carácter de realidad, la comprensión es el modo de realización de esa peculiaridad. La apertura consiste en el despliegue unitario de sus momentos, y en ese despliegue se produce un devenir de la peculiaridad intelectiva. La estructura de lo real se actualiza en la inteligencia por la comprensión. Es decir, la realidad está abierta a su propia comprensión. Eso implica que ella se estructura en la persona humana. La persona humana es el prototipo y la cumbre de la realidad. Zubiri distingue en la persona la *personeidad* y la *personalidad*. La personeidad es lo que la persona es siempre «de suyo». Las notas primordiales de la realidad personal son la posesión de sí misma, la libertad y la propia identidad. La personalidad es el desarrollo de los potenciales contenidos en la estructura personal. Hemos visto la distinción entre esencia «cerrada» y esencia «abierta». La esencia abierta de la persona conduce al «proyecto» de vida, que es susceptible de modificación. Un signo de desarrollo conforme con la propia personeidad es la complacencia en lo que voy siendo. Zubiri asume las grandes dimensiones de la realización humana que han salido a la luz en la filosofía moderna, cuyo eje es la libertad. Puede decirse que la persona es el lugar donde mejor se realiza el rasgo de «ser de suyo», que va inherente a la esencia, pues tiene una genuina posesión de sí misma y, en este sentido, es radicalmente suya.

La persona, en cuanto es la plenitud de la «suyidad» y en cuanto es una esencia abierta y es siempre más que esto o lo otro, *constituye el prototipo de la función trascendental*. Ella misma es la experiencia de esa función. El dinamismo evolutivo de la persona coincide con el de la función trascendental. Desde el nivel mismo de las partículas subatómicas todo apunta a la personalidad y constituye un esbozo de individualidad.

La realidad personal conecta estrechamente con el tema de *Dios*. En *Sobre la esencia* Zubiri se remonta a la causa primera a partir de la experiencia de la caducidad, que es sentida cuando aprehendemos algo como caduco:

> La realidad creada es intrínseca y formalmente limitada en y por sí misma; y no hay por qué multiplicar sin necesidad las entidades. Ahora

> bien, la limitación intrínseca y formal es la razón adecuada de la necesidad de una causa primera.[272]

Y, según veíamos, esta contraposición entre lo limitado y lo ilimitado conducía a la «disyunción trascendental», que era un impedimento para desarrollar unitariamente el ámbito trascendental.

En los libros dedicados al tema de la inteligencia sentiente retrocede la caracterización de la realidad como caduca. Ahora el núcleo del orden trascendental es el «más», el dar de sí. El punto de partida radica en una talidad que es más que ella misma. En virtud de ese «más» se da una presencia formal de Dios en las cosas. En lugar de la limitación se introduce la *expansión*. En la gradación metafísica de niveles de «más» está presente en cierto modo el término último como su fundamento. Aprehendemos un más que tiene el rasgo constitutivo de la expansión y que, por tanto, lo tiene todo dentro de sí. Para Zubiri Dios es intramundano, pero se distingue del mundo. Dios se actualiza en la dimensión trascendental de cada cosa. La inteligencia sentiente se encuentra a sí misma en el acto de entender y en el mismo acto encuentra algo que la rebasa. Con ello Zubiri entra en la experiencia de la realidad de Dios. La religión es para él la estructura misma de la persona. En *Hombre y Dios*, Zubiri usa la expresión «dimensión teologal» para referirse a la peculiaridad del hombre por la que él está abierto a la realidad de Dios. A su juicio, la demostración de la existencia de Dios se hace viviendo, más que con la mera razón.[273]

La filosofía de Zubiri, pendiente todavía de una comprensión adecuada a través de la investigación en curso, es un valioso punto de encuentro entre la filosofía tradicional y la moderna. La crítica heideggeriana de la metafísica y el giro lingüístico no tienen por qué significar un final de la reflexión sobre la estructura de la realidad, en concreto de la material, más allá de su apertura en el pensamiento humano. Y de hecho la obra de este pensador riguroso es un jalón importante de cara a la rehabilitación de muchas líneas perdidas en las corrientes específicas del siglo XX.

11. DISCÍPULOS DE ORTEGA Y ZUBIRI

Entre los discípulos de Ortega y Zubiri destaca **María Zambrano**. Nació el 22 de abril de 1904, en Vélez-Málaga. Cursó el bachillerato en Segovia, donde inició también la carrera de Filosofía y Letras como alumna libre de la Universidad Central, donde frecuentó las clases de Ortega, García Morente y Zubiri. En 1931 sustituyó a Zubiri, que cursaba estudios en Alemania, y ocupó la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central. Participó activamente en el advenimiento de la República. El 14 de septiembre de 1936 se casó con el historiador Alonso Rodríguez Aldave, nombrado secretario de la embajada española en Chile. Ante el cariz que tomaban las cosas, el matrimonio decidió regresar a España. Residieron primeramente en Valencia, donde colaboró en la revista *La hora de España*. En 1938 dio un curso en la Universidad de Barcelona. Desde esta ciudad cruzó la frontera hacia Francia en 1939, iniciando así su largo exilio (1939-1984). Pasó un mes en París y luego se dirigió a Nueva York, la Habana y México.

En 1953 se instala con su hermana Araceli en Roma, donde permanece hasta 1964. Allí escribe colaboraciones para muchas revistas. Publica *El hombre y lo divino* (1959), *Persona y democracia* (1959) y *La España de Galdós* (1960). Al cabo de once años, Roma le resultaba ruidosa y se retiró con su hermana a un viejo caserón de un pueblecito francés, La Pièce, cerca del lago Leman. En esta quietud sacó muchos contenidos para su escrito *Claros del bosque*. En 1978 se traslada a Suiza. Allí elabora su obra *De la aurora*.

En 1966, Aranguren publica en la *Revista de Occidente* un artículo titulado «Los sueños de María Zambrano». A partir de ese momento crece el interés por su obra y se le dedican varios números monográficos. En 1981 se le concedió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades. En 1984 Zambrano regresó a Madrid. Los galardones se sucedieron, destaca el Premio Cervantes, de 1989. Por tanto hay en su vida dos grandes periodos: el de su formación hasta 1939 y el del exilio. Era mujer físicamente débil, pero de gran temple espiritual. Murió en Madrid, el 6 de febrero de 1991.

Atrajeron especialmente su atención los pensadores: Agustín, Juan de la Cruz, Fray Luis de Granada, Miguel de Molinos, Rudolf Otto, Bergson,

Ortega, Heidegger y Unamuno. Cuando se dirigió al exilio, llevó consigo los apuntes de los numerosos cursos de Ortega y de Zubiri. En lo relativo a España, después de la decepción política se centró en sus valores místicos y literarios: la Celestina, don Quijote, don Juan, el Cid, Séneca, san Juan de la Cruz, Unamuno, Machado, Picasso, Zurbarán, Miró...

Su pensamiento ha culminado en una tendencia marcadamente mística; en ella confluyen el sentimiento en general, el sentimiento religioso, la estética y la filosofía. Hay dos épocas en su pensamiento: una primera en la que predomina la crítica de la modernidad (1928-1960); y una segunda (afirmativa) en la que presenta su propia propuesta de «razón poética» (1960-1990).

Zambrano hizo una elaboración intelectual del tema del *exilio*. Según ella, el exilio representa la condición esencial del ser humano en la actualidad, que está determinado por el desarraigo del fondo último de lo real, por un alejamiento de lo sagrado que se halla en la base del nihilismo del sujeto contemporáneo. El exilio es un sentimiento de abandono y exclusión, de la experiencia del vacío, de una muerte en vida. Todo eso podría tomarse como expresión de la conciencia de crisis que experimenta el europeo de finales del siglo XIX y principios del XX.

Toca ese tema en relación con Antígona *(La tumba de Antígona)*. Zambrano se considera una encarnación de esta figura en su propia existencia. Ella y su hermana Araceli corresponden en cierto modo a Antígona e Ismene. Las dos vieron las luchas fratricidas de los españoles y pagaron con el exilio, que es una muerte en vida. María se veía a sí misma y a su hermana como víctimas inmoladas en el ara de la historia, como dos hermanas que tuvieron que sacrificar su vida para salvar a sus hermanos compatriotas. Polinices y Eteocles son símbolos alegóricos de los dos bandos. Edipo corresponde a la monarquía de Alfonso XIII; Creón representa a los militares del lado de Franco; y Hemón es la generación de posguerra.

Antígona es también un símbolo de la condición humana. Expresa que el hombre es aquel ser que no cuenta con un lugar propio, que es un exiliado del mundo y lucha por crearse un espacio. La situación del hombre se presenta como un rito de iniciación. El hombre traza su camino a través de una lucha con el fondo sagrado de lo real, con un Dios desconocido que originariamente constituía la totalidad de lo real. Inicialmente, el hombre

nace en una realidad llena, ocupada por esta divinidad secreta que no da la cara. Invadido por esa realidad, el hombre se siente acechado, porque se siente observado, sin poder ver el rostro de quien lo observa. El hombre sale de esa situación agobiante a través del rito del sacrificio. Ofrece dones a la divinidad a cargo de una aparición del rostro de Dios. Surgen así los dioses, con rostros y figuras a las que puede interrogar, pedir cuentas e increpar. Así construye un estado de cierta seguridad que le permite abrir un hueco en esa realidad amenazadora, se crea un espacio propio. La tragedia es un estadio en ese intento. En ella se pretende ordenar el interior del hombre, la realidad enigmática de sus entrañas. Inicialmente el hombre está alienado de su propio ser. Este extrañamiento se vive en forma de delirio. El delirante es el que no se identifica como autor de su conducta. El que delira todavía no ha estrenado su libertad, pues cree que sus acciones responden a causas ajenas a su voluntad.

La tragedia representa el rito por el que el hombre va naciendo a su ser, por el que va descubriéndose a través de la abierta exposición de sus entrañas, de sus padecimientos y delirios. La tragedia trae una aurora de la conciencia, distinta de la razón filosófica. En la tragedia se da una razón piadosa que permite el trato del hombre con su lado más oscuro, con su lado irracional. Su conflicto se debate en el ámbito del *pathos*, del sentimiento, de las entrañas. Antígona es una figura de la aurora de la conciencia. Antígona es el reo sacrificado a los dioses para que éstos concedan la apertura de un lugar para el hombre, conquistado a través del sufrimiento y del dolor. Es una conciencia mediadora entre hombres y dioses, naturaleza e historia, conciencia y entrañas, vivos y muertos, ley divina y ley humana.

Ortega había planteado el tema de la historia como «quehacer». Enlazando con él, María Zambrano considera la *autocreación de la persona* como la tarea esencial del hombre. El estado inicial de toda persona es el de una casi total opacidad y confusión. Nuestro ser originariamente se nos presenta en ese juego de claroscuros que es el trasparentarse y a la vez esconderse. El hombre se encuentra con su ser como si fuera un extraño, que se le manifiesta y se le oculta, se le desvanece y se le impone. Ese extrañamiento suscita una cierta avidez de ser: el hambre de ser, de hacernos presentes a nosotros mismos. En un segundo momento esta avidez se convierte en voluntad de trascendencia, en una «voluntad de poder», entendida como la formación y el desarrollo del propio proyecto.

Esta tendencia engendra en el individuo el impulso a no permanecer estancado en el estado actual, sino a superarse y transformarse para dar forma y figura a ese ser que inicialmente solo ha sido intuido soñando. El hombre es un ser incompleto que necesita acabar de nacer. Ser hombre es una tarea ética que implica dar cuerpo a una finalidad que se manifiesta en forma de vocación o destino. Ser persona consiste en esta tarea ética de dar curso al proyecto de nuestro ser, de dar cauce a nuestra vocación.

El verdadero ser del hombre no es el nacimiento biológico, sino ese despertar al propio ser que se produce al aceptar el compromiso ético de la libertad. Existir es un movimiento en el que se actualiza una esencia. El desarrollo de la persona es el proceso de los continuos movimientos de despertar, a través de los cuales ella va desvelando su fondo último.

Pero esta tarea ética no puede llevarse a cabo en el seno de la cultura occidental. No se dan en ella las condiciones para que el hombre pueda constituirse en persona. De acuerdo con Ortega, esto se relaciona con la pérdida de las creencias, que son lo que afecta al fondo mismo del alma, a la originaria confianza en lo real con que inicialmente el hombre se abre al mundo. La filosofía es incapaz de crear certezas sobre las que levantar nuestro proyecto vital. La razón pura se ha convertido en una razón instrumental, incapaz de ofrecer respuestas a los interrogantes del sujeto. Lo mismo que Unamuno, Zambrano denuncia la escisión entre *razón* y *vida*. Esta escisión comienza con Parménides y se agudiza con el racionalismo y el idealismo. La escisión entre razón y vida imposibilita la tarea ética de autocreación de la persona. La cultura moderna ha roto la apertura inicial del hombre a la realidad, su originaria confianza. La razón se ha desarrollado con una actitud de imposición y violencia. La razón aniquila lo que no puede dominar. Dibuja una realidad homogénea, continua, en la que todos los elementos están interrelacionados y forman un todo, un sistema, una unidad cerrada.

En la última etapa, Zambrano abandona su actitud crítica para llegar a un pensamiento íntimo y entrañable, original y propio, cuyos motivos centrales son los *sueños* y el *tiempo*, por un lado, y la *razón poética*, por otro. El concepto de razón poética fue acuñado en una época temprana, antes de 1939, con apoyo en el hacer poético de Antonio Machado. En esta última etapa destacan: *El sueño creador* (1965), *Los sueños y el tiempo* (1992). La razón poética se sirve del símbolo y de la metáfora como vía de expresión y

de conocimiento. El pensamiento incluido bajo esta denominación es simbólico, metafórico y hermético. Se libera de la necesidad de argumentar racionalmente sus ideas y trasciende a una esfera donde se sirve exclusivamente de imágenes y metáforas para exponer su filosofía. Esta manera de pensar puede encontrarse en *El hombre y lo divino* (1955), *Claros del bosque* (1977), *Diótima de Mantinea* (1983), *De la aurora* (1986), *Los bienaventurados* (1990), *Los sueños y el tiempo* (1992).

Según Zambrano, la salvación del pensamiento occidental pasa por establecer un concepto de razón más amplio y total, que ha de mediar entre el hombre y la realidad. Ante todo aspira a unir la razón y el sentimiento:

> Y la visión que los claros del bosque ofrecen parecen prometer, más que una visión nueva, un medio de visibilidad donde la imagen sea real y el pensamiento y el sentir se identifiquen sin que sea a costa de que se pierdan el uno en el otro o de que se anulen.[274]

La nueva razón ha de ser una razón *mediadora*, que entable relaciones con todo lo «otro», con la piedad y el amor. Éstos son dos sentimientos de participación que mantienen al hombre apegado a la placenta del mundo. Tiene que ser una razón *armonizadora*, que conecte al ser humano con los diversos planos de lo real: Zambrano la llama «razón poética» porque es una razón *activa*, una concepción del hombre que conduce a la vez a su creación.

Junto con un concepto diferente de razón, Zambrano introduce también una concepción del *tiempo* mucho más compleja, un tiempo múltiple, con una pluralidad de planos. Distingue en el hombre los siguientes estratos: la *psyché:* que carece de tiempo (los sueños); el *yo:* que produce el tiempo sucesivo, lineal, el tiempo histórico, con nuestro proyecto de ser; y finalmente, la *persona*, que tiene un carácter supratemporal. La persona logra abrir un hueco en el tiempo, creando un espacio de mismidad y ensimismamiento, que la sitúa por encima de la historia vital, y que le confiere una cierta lucidez para desentrañar la verdadera finalidad. Estos instantes de lucidez permiten otear la propia vida, son momentos creadores de la persona. La persona debe saber transitar por todos sus tiempos.

María Zambrano desarrolla una *metáfora del corazón* que contribuye a esclarecer la razón poética. El corazón, dice, tiene huecos, habitaciones

abiertas. Hay centros que mueven, pero no les abre un hueco a las cosas que mueven para que pasen por allí. En cambio, el corazón mueve la sangre y la hace pasar por dentro de él. Tiene un dentro, una modesta casa. A su imagen y semejanza han surgido las cosas que el hombre ha ido a habitar dichosamente. Es ya una casa, una imagen del firmamento y de la distancia que lo separa de la tierra.

La casa, hecha a imagen del corazón, quiere ser recorrida. Es lugar de libertad, de recogimiento y no de encierro. El corazón es el lugar donde la carne se reúne y se divide consigo misma. Y así encuentra su razón. Todo organismo vivo persigue poseer un vacío, un hueco dentro de sí, un verdadero espacio vital.

El corazón es el único que dentro de nuestro ser da sonido. Este sonar está sostenido en alto, a un cierto nivel. Los pasos del hombre sobre la tierra parecen ser la huella del sonido del corazón, que le manda marchar, ir en una especie de procesión. El solo ritmo puebla la extensión del tiempo, lo interioriza y vivifica.

El corazón es profeta. Está a punto de romper a hablar, de hacer que su reiterado sonido se articule. El hombre padece por no haber asistido a su propia creación y a la de todo el universo. Ésa es la fuente de su ansia de conocer. El «seréis como dioses» apunta a la búsqueda de la propia creación. La palabra que no llega a salir del corazón es diáfana, virginal, sin pecado de intelecto, ni de voluntad, ni de memoria.

A veces el corazón se siente sordo y mudo. Entonces deja el lugar a las operaciones de la mente, que se mueve así sin asistencia alguna. Inteligencia y corazón unidos forman ese ser que late, que alienta, capaz de manifestar su ser sin reflexión alguna.

Siendo el corazón la sede del sentir es un centro activo. Pasa por él el río de la vida, que ha de someter a número y a ritmo. Es pasividad activa, es un mediador sin pausa. Anhela irse perdiendo hasta identificarse en el centro sin fin.

En la escuela de Madrid, particularmente bajo el magisterio de Ortega, se formaron muchos otros filósofos españoles, gran número de ellos exiliados durante la guerra civil o al terminar ésta. Por ejemplo, **Francisco Ayala García-Duarte** (1906-2009), que estaba influido por Ortega, Simmel, Dilthey y Heidegger. Se exilió a Buenos Aires, Puerto Rico y Estados Unidos,

para volver a España a la muerte de Franco. En la obra *El escritor en la sociedad de masas* (1956), deplora, lo mismo que su maestro, el gobierno de los aduladores de lo vulgar y monstruoso. Afanoso de recuperar la misión del intelectual en el mundo moderno, soñaba con que el mundo hispánico creara las bases culturales para la humanidad futura.

Américo Castro Quesada (1885-1972), nacido en Río de Janeiro, se exilió a Argentina y luego a Estados Unidos durante la guerra civil. Se inspiró en el vitalismo de Ortega y Gasset y en su preocupación por el tema hispánico. Escribió *La realidad histórica de España* (1948), publicación que se amplió luego bajo el título *España en su historia* (1954); *Los españoles, cómo llegaron a serlo* (1965). Castro creó los términos «morada vital» (vivir ante un horizonte de posibilidades y obstáculos) y «vividura», que significa el aspecto consciente del funcionamiento subconsciente de la morada. Desde su punto de vista, los españoles tomaron conciencia de serlo en torno al siglo X y crearon progresivamente las peculiaridades de su morada.

José Gaos (1900-1969) fue discípulo directo de Ortega. Se exilió a México y fue profesor de la Universidad Nacional Autónoma. Tradujo obras de Hegel, Husserl, Jaspers, Hartmann, Dewey y Heidegger *(El ser y el tiempo)*. Cultivó la fenomenología, el existencialismo y la hermenéutica, aunque al final de su vida dio un giro hacia la filosofía analítica. Defendía que cada filósofo tiene su filosofía, de modo que solo parcialmente puede dialogar con otros. Según él, cada filosofía tiene la vigencia de su momento y por eso reviste el carácter de una confesión personal. Gaos trabajó intensamente sobre las filosofías americanas, especialmente sobre la mexicana: *En torno a la filosofía mexicana* (1952); *Filosofía mexicana en nuestros días* (1954). Se nota el sello heideggeriano en su concepto de existencia. Dice que ésta se capta apareciendo y desapareciendo en cada instante. Y también se inspira en Heidegger su idea de que el hombre introduce la negación en la naturaleza.

Un continuador directo del raciovitalismo de Ortega fue **Julián Marías** (1914-2005). También gozó del magisterio de Unamuno, Zubiri y Gaos. Más allá de España, se relacionó con Marcel, Ricœur, Gadamer y Spranger. Entre sus escritos merecen mencionarse: *Ortega. Las trayectorias* (1983); *España inteligible* (1985); *La España real* (1998). Interpreta a Unamuno como filósofo y establece cuatro generaciones de la filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri, Marías. En su *Antropología filosófica* (1970), quiere trazar un

puente entre la estructura metafísica de la vida humana que diseña Ortega y la vida humana del individuo singular. Logra así la *estructura empírica* de la vida humana. En este punto guarda cierta semejanza con los análisis de Heidegger.

Joaquim Xirau Palau (1895-1946) emigró a México desde Barcelona. Era discípulo de Ortega y Zubiri. Dentro del horizonte de la fenomenología elaboró una filosofía del amor frente al relativismo. Para Xirau, el *valor* y el *ser* constituyen una unidad: el ser da objetividad al valor y el valor da vida al ser. Aunque ambos responden a dos aspiraciones fundamentales de la conciencia, el ser solo adquiere sentido por el valor. Una clave de la crisis de la modernidad es la separación entre ser y valor.

Leopoldo-Eulogio Palacios (1912-1981) frecuentó en la Complutense las aulas donde enseñaban Ortega, García Morente, Zubiri y Gaos. Se adhirió al catolicismo y al tomismo. Intentaba reconciliar a Schopenhauer con estos dos sistemas. Es importante su obra *Filosofía del saber* (1962).

José Luis López Aranguren (1909-1996) estudió con Ortega y Zubiri, entre otros, y cultivó su vertiente ética. Introdujo aspectos del positivismo, de la filosofía analítica, del neomarxismo y del estructuralismo. Perdió la cátedra y enseñó en Estados Unidos. Fue repuesto en 1976. En su *Ética* (1958), pone de manifiesto la posibilidad de continuar una tradición peculiarmente española, pero incorpora además elementos de la filosofía analítica, de la fenomenología, de la axiología y del existencialismo. Entiende por *ethos* la personalidad moral que se va adquiriendo a través de los actos reiterados durante nuestra vida. Ése es el objeto principal de la reflexión ética. Aranguren se inspira en la *moral como estructura* de Zubiri. A su juicio, la ética está subordinada a la metafísica y debe abrirse a la religión. En *Ética y política* (1963) aborda la necesidad de construir un Estado ético. Para ello estudia a Montesquieu y a Rousseau, así como a Lukács y a Sartre. Aboga por la democracia y se pronuncia contra los sistemas totalitarios. En la comparación entre el catolicismo y el protestantismo usa el concepto de «talante», o estado de ánimo, que colorea nuestros pensamientos, sentimientos y percepciones. La creación artística, filosófica y religiosa procede siempre de un talante. La religión que profesamos es el resultado de un determinado talante. El talante protestante está presente, por ejemplo, en Unamuno. Aranguren ha influido en los

estudiosos de la ética en la actualidad, sobre todo a través de Javier Muguerza.

También se encuentran huellas de Ortega en el filósofo mexicano **Fernando Salmerón Roiz** (1925-1997), que escribió la tesis de maestría sobre *Las mocedades de Ortega y Gasset* y la tesis doctoral sobre *La doctrina del ser ideal en tres filósofos contemporáneos: Husserl, Hartmann y Heidegger*. Su reflexión moral, contenida en *La filosofía y las actitudes morales* (1971), se mueve en el suelo de la filosofía analítica. Se refiere a las directrices morales de Brentano, Husserl, Russell y Popper, y toma instrumentos de Ryle, Findlay, Bunge y McIntyre para analizar los problemas éticos.

A través de José Gaos, el pensamiento de Ortega llega a **Leopoldo Zea** (1912-2004), nacido en la Ciudad de México y considerado el filósofo americano más influyente del siglo XX. Zea articula un discurso que desde los años setenta se ha llamado «filosofía de la liberación». La obra *En torno a una filosofía americana* (1942), reivindica un protagonismo americano en el campo de las ideas, y pregunta por la posibilidad de una filosofía americana, que habría de liberar al Nuevo Mundo de la dependencia intelectual de Europa. Postula que conceptos como «ser», «tiempo», «Dios», «muerte», etcétera, han de ser pensados desde la situación americana. Zea considera que en la globalización el proyecto de la civilización occidental margina a América y otros pueblos. Desde su punto de vista, se requiere una liberación del hombre en general. En *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988) hace una apología de lo *diferente*. Sostiene que no hay un ser humano igual a otro y que la igualdad humana consiste en la diferencia. Se pronuncia en contra de cualquier cultura que se las dé de superior y reclama un diálogo desde la diferencia. Para él la igualdad no es motivo para renunciar a la libertad.

Eduard Nicol (1907-1990) adopta un tono crítico con Ortega, pero a la vez reconoce la repercusión de su pensamiento. Nicol, español emigrado a México en 1939, fue profesor de la UNAM. Se adhirió al lema husserliano de la «filosofía como una ciencia estricta» y centró su filosofía en una metafísica de la expresión. Abordó *El problema de una filosofía hispánica* (1961). Nicol afirma que la filosofía, en cuanto ciencia, solo accidentalmente es nacional. Acusa a Ortega y Gasset de haber desacreditado la filosofía hispánica por su confusión de la filosofía con el ensayo. En relación con la cuestión de la Escuela de Madrid y de Barcelona, afirma la existencia de una

Escuela de Madrid en torno a Ortega, pero niega que exista propiamente una escuela de Barcelona, por más que reconoce un estilo de pensamiento con cierta tradición: Joan Maragall y Joaquim Xirau, Josep Torras i Bages, Jaume Serra Hunter y Francesc Mirabent.

Obras

[M. ZAMBRANO]: *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1971 (contiene: «El sueño creador», «Filosofía y poesía», «Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes», «Poema y sistema», «Pensamiento y poesía en la vida española», «Una forma del pensamiento: la guía»); *Los intelectuales en el drama de España*, Santiago de Chile, Panorama, 1937 (*Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998); *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977; *La tumba de Antígona* (México, Siglo XXI, 1967), en *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986; *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989; *El hombre y lo divino* (México, FCE, 1955), Madrid, Siruela, 1991; *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid, Cátedra, 1992; *Horizonte del liberalismo* Madrid, Morata, 1996; *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, 2004; *Hacia un saber sobre el alma* (Buenos Aires, Losada, 1950), Madrid, Alianza, 2000; *La confesión, género literario*, Madrid, Siruela, 2001; *La agonía de Europa* (Buenos Aires, Sudamericana, 1945), Madrid, Trotta, 2000. [F. AYALA GARCÍA-DUARTE]: *Razón del mundo: un examen de conciencia intelectual,* Buenos Aires, Losada, 1944; *Tratado de sociología,* Buenos Aires, Losada, 1947 (Madrid, Aguilar, 1959; Madrid, Espasa-Calpe, 1984); *El escritor en la sociedad de masas* y *Breve teoría de la traducción*, México, Obregón, 1956; *El escritor en la sociedad de masas*, Buenos Aires, Sur, 1958, recogido después en «El escritor y su mundo», en F. AYALA, *Los ensayos. Teorías y crítica literaria*, Madrid, Aguilar, 1972; *Ensayos políticos: libertad y liberalismo*, ed. por P. Cerezo Galán, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006. [A. CASTRO QUESADA]: *La realidad histórica de España* (publ. como *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*), Buenos Aires, Losada, 1948; *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1954, 1965. [J. GAOS]: *Obras completas*, 19 vols., ed. por E. Salmerón, pról. de J. L. Abellán, México, UNAM, 1990-1999; *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1958; *De la filosofía*, México, FCE, 1962. [J. MARÍAS]: *Obras completas*,

10 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1959-1982; *Filosofía española actual*, Madrid, Espasa-Calpe, [5]1973; *Introducción a la filosofía*, Madrid, Alianza, [3]1985; *Historia de la filosofía*, pról. de X. Zubiri y de H. Raley, epílogo de J. Ortega y Gasset, Madrid, Alianza, 2008. [J. XIRAU PALAU]: *Obras completas,* ed. por R. Xirau, Madrid, Fundación Caja de Madrid-Anthropos, 1998, 1999, 2000 (vol. 1: *Escritos fundamentales;* vol. 2: *Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico;* vol. 3: *Escritos sobre historia de la filosofía;* vol. 3.1: *Libros;* vol. 3.2: *Artículos y ensayos*); *Obras de Joaquín Xirau*, México, UNAM, 1963; *Amor y mundo*, México, FCE, 1940; *Amor y mundo y otros escritos*, Barcelona, Península-Colegio de México-UAB, 1983. [L.-E. PALACIOS]: *La prudencia política,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945, 2.ª ed. rev. 1946. 3.ª 1947, 4.ª ed., corr. y aum. Madrid, Gredos, 1968; *El concepto de persona* (Tratado de educación personalizada, dirigido por V. García Hoz), Madrid, Rialp, 1989. [J. L. LÓPEZ ARANGUREN]: *Obras completas*, 6 vols., ed. por F. Blázquez, Madrid, Trotta, 1994s (contiene: vol. 1: *Filosofía y religión;* vol. 2: *Ética;* vol. 3: *Ética y sociedad;* vol. 4: *Moral, sociología y política* I*;* vol. 5: *Moral, sociología y política* II*;* vol. 6: *Estudios literarios y autobiográficos*); *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952 (Madrid, Biblioteca Nueva, 1998); *El protestantismo y la moral*, Madrid, Sapientia, 1954; *Ética,* Madrid, Alianza, 1958, 1979; *Ética y política,* Madrid, Guadarrama, 1963 (Madrid, Biblioteca Nueva, [2]1999); *Lo que sabemos de moral*, Madrid, Gregorio del Toro, 1967, [2]1971; *Moral y sociedad*, Madrid, Edicusa, 1970; *El buen talante,* Madrid, Tecnos, 1985; *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid, Tecnos, 1988; [F. SALMERÓN ROIZ]: *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962; *La filosofía y las actitudes morales*, México, Siglo XXI, 1972. [L. ZEA]: *En torno a una filosofía americana*, México, El Colegio de México, 1945; *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, J. Mortiz, 1974. [E. NICOL]: *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1957; *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961 (México, FCE, 1998).

Bibliografía

[Sobre M. ZAMBRANO]: J. L. ABELLÁN, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Barcelona, Anthropos, 2006; I. BALZA, *Tiempo y escritura en María Zambrano*, San Sebastián, Iralka, 2000; J. M. BENEYTO y J. A. GONZÁLEZ FUENTES (eds.), *María Zambrano. La visión más transparente*, Madrid, Trotta, 2004; R. BLANCO, *María Zambrano: la dama peregrina*, Madrid, Berenice, 2009; C. JANÉS, *Zambrano, desde la sombra llameante*, Madrid, Siruela, 2010; A. BUNDGåRD, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, 2000; *id.*, *Un compromiso apasionado. María Zambrano: una intelectual al servicio del pueblo, 1928-1939*, Madrid, Trotta, 2009; F. J. MARTÍN y A. BUNDGåRD, «El pensamiento de María Zambrano», en M. GARRIDO, N. R. ORRINGER, L. M. VALDÉS y M. M. VALDÉS (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo* XX, Madrid, Cátedra, 2009, págs. 595-616; J. MORENO SANZ, *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, 4 vols., Madrid, Verbum, 2009; J. F. ORTEGA MUÑOZ, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, México, FCE, 1994; C. REVILLA GUZMÁN, «María Zambrano», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, 3 vols., Barcelona, Herder, 2005, vol. 3, págs. 2288-2294. [Sobre F. AYALA]: R. NAVARRO DURÁN y Á. GARCÍA GALIANO, *Retrato de Francisco Ayala,* Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1996; N. R. ORRINGER, «Francisco Ayala García-Duarte», en F. VOLPI, *Enciclopedia...*, *op. cit.*, vol. 1, págs. 173-179. [Sobre J. GAOS]: M. M. VALDÉS (coord.), «El exilio español en México: José Gaos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol», en M. GARRIDO, N. R. ORRINGER, L. M. VALDÉS y M. M. VALDÉS (coords.), *El legado filosófico...*, *op. cit.*, págs. 535-562; VV. AA., monográfico sobre Gaos en *Cuadernos Americanos* 5, sept.-oct., 1969; V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México, UNAM, 1980; *id.*, *José Gaos, su filosofía*, México, UNAM, 1989. [Sobre J. MARÍAS]: H. CARPINTERO, *Julián Marías*, Valladolid, Diputación de Valladolid, 2001; *id.*, *Julián Marías: una vida en la verdad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008; J. SOLER PLANAS, *El pensamiento de Julián Marías,* Madrid, Revista de Occidente, 1973; H. RALEY, *La visión responsable,* Madrid, Espasa-Calpe, 1977; *id.*, *Julián Marías: una filosofía desde dentro,* Madrid, Alianza, 1997. [Sobre J. XIRAU]: J. I. SÁNCHEZ CARAZO, *Joaquim Xirau: 1895-1946*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; C. VILANOU (ed.), *Joaquim Xirau, Filòsof i pedagog,* Barcelona, Universitat de Barcelona, 1996; R. XIRAU,

«Los filósofos españoles transterrados», en *Estudios de filosofía en México*, México, UNAM, 1980, págs. 295-303. [Sobre L.-E. PALACIOS]: J. M. PALACIOS GARCÍA, «Leopoldo Eulogio Palacios: bibliografía», en *Revista de Filosofía,* 2.ª serie, n.º 10, 1997, págs. 241-248; R. ROVIRA y M. GARRIDO, «El pensamiento de Leopodo-Eulogio Palacios», en M. GARRIDO, N. R. ORRINGER, L. M. VALDÉS y M. M. VALDÉS (coords.), *El legado filosófico...*, *op. cit.*, págs. 431-447. [Sobre L. LÓPEZ ARANGUREN]: F. BLÁZQUEZ, *José Luis L. Aranguren. Medio siglo de la historia de España*, Madrid, Ethos, 1996; E. BONETE PERALES, «José Luis López Aranguren», en F. VOLPI, *Enciclopedia...*, *op. cit.,* vol. 2, págs. 1333-1338; *id.*, «El pensamiento ético-moral de José Luis L. Aranguren», en M. GARRIDO, N. R. ORRINGER, L. M. VALDÉS y M. M. VALDÉS (coords.), *El legado filosófico...*, *op. cit.,* págs. 463-479; C. HERMIDA DEL LLANO, *J. L. L. Aranguren. Estudio sobre su vida, obra y pensamiento*, Madrid, Universidad Carlos III, 1997; *id.*, *Aranguren (1909-1996)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; E. LÓPEZ-ARANGUREN, J. MUGUERZA y J. M. VALVERDE, *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Barcelona, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 1993 («Bibliografía» a cargo de F. Blázquez); VV. AA. «Adiós a Aranguren», en *Isegoría* 15 (marzo 1997), n.º monográfico dedicado a la vida y el pensamiento de Aranguren. [Sobre F. SALMERÓN ROIZ.]: L. OLIVÉ y L. VILLORO, *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*, México, UNAM, 1996; VV. AA., *Fernando Salmerón. Perfiles y recuerdos*, Xalapa, Universidad Veracruzana,1998. [Sobre L. ZEA]: J. L. GÓMEZ-MARTÍNEZ, *Leopoldo Zea*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; S. LIPP, *Leopoldo Zea. From «Mexicanidad» to a philosophy of history,* Waterloo (Ontario), Wilfrid Laurier University Press, 1980; T. MEDIN, *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América latina,* México, UNAM, 1983. [Sobre E. NICOL]: J. GONZÁLEZ, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, UNAM, 1981; M. GONZÁLEZ GARCÍA, *El hombre y la historia en Eduardo Nicol*, Salamanca, Universidad Pontifica de Salamanca, 1988; VV. AA., «Eduardo Nicol: La filosofía como razón simbólica», en *Anthropos* 3, 1998, n.º extraordinario.

D. EL EXISTENCIALISMO

Apenas tenemos hoy otra cosa propia que el carné de identidad. En el fondo éste es un signo de la organización del Estado en la época de la masificación. Pero hay en él un detalle llamativo, a saber, la fotografía. Sorprende la originalidad de la naturaleza terrestre, que produce un rostro diferente en cada ser humano. ¿Está llamado cada uno a desarrollar una vida singular? El existencialismo convirtió esta pregunta en su tema fundamental, y lo hizo en doble manera: abordando la cuestión de qué es lo peculiar del ser humano en cuanto tal, y preguntándose por la realización de cada uno, que se produce ante todo en la decisión propia. Tradicionalmente, el individuo se definía como «inefable». Eso significa que lo individuante, precisamente por ser único, no puede expresarse en ningún concepto, pues todo concepto es «común» y, por tanto, se refiere a más de un individuo. Ahora bien, cabe preguntar: eso que no podemos captar en ningún concepto, ¿ha de considerarse como el lugar donde surge todo pensar y todo concepto?

Antecedentes históricos

Diversas circunstancias contribuyeron a generar un clima propicio para pensar lo peculiar del ser humano y de cada uno en particular. Friedrich W. J. von Schelling, en *La esencia de la libertad humana* (1809), saca a la luz una libertad misteriosa que puede abrir el bien y el mal, un querer originario como suprema y última instancia. Asistieron a sus clases entre otros Søren Kierkegaard y Mijaíl Bakunin. El influjo que Schelling ejerció en Kierkegaard pasó luego a Heidegger, que escribió un comentario del texto sobre la libertad humana, y a Jaspers, que se sentía deudor de la filosofía de Schelling. Paul Tillich, heredero del pensamiento de Schelling, resaltará la radicación del existencialismo del siglo XX en este autor. En sus escritos posteriores, Schelling arranca de un *abismo* (*Ab-grund* = sin-fundamento) que precede a toda comprensión racional. En la «filosofía positiva» (desde 1820), lo real es entendido como impulso, movimiento y pasión. Schelling, con su concepto de una existencia llena de peligro, influyó en Schopenhauer, Nietzsche, Hartmann, Scheler y Heidegger. Para Schelling, la angustia es el sentimiento primordial de toda criatura. Frente a la filosofía negativa, que se basa en conceptos y esencias, la filosofía positiva trata de la existencia. Para

Schelling, el problema fundamental es que las cosas *existen*, no la esencia o posibilidad de éstas. Para que algo exista se requiere un acto de voluntad.

Después de la muerte de Hegel se produce una reacción en contra, que reivindica lo particular frente a lo universal. Ese movimiento recorre todo el siglo XIX. Ludwig Feuerbach pone de manifiesto las bases sensibles del pensamiento, que, en consecuencia, pasa a ser un producto derivado. Max Stirner, en la obra *El único y su propiedad* (1845), lucha contra todo lo que es superior al yo individual: el Estado, la comunidad, los humanismos, que exaltan al hombre en general. En contraposición a todo eso, aboga por la salvación del individuo libre. Stirner batalla por hacer que el espíritu de la humanidad pase a ser nuestra propiedad. Nietzsche ahondará los cauces trazados por Feuerbach y Stirner.

En el siglo XIX hay otros factores propicios al desarrollo del existencialismo, por ejemplo, el Romanticismo, con su sentido de la singularidad, el desarrollo de la conciencia histórica y de la hermenéutica, con su reivindicación de las ciencias del espíritu, de la comprensión frente a la explicación. En la hermenéutica de lo histórico destacó Wilhelm Dilthey, que transmitió impulsos decisivos a la filosofía del siglo XX.

El filósofo del siglo XIX que guarda una relación más directa con el existencialismo es Søren Kierkegaard. Su filosofía gira en torno a los *tres estadios* de la vida. En el estadio *estético* el yo está disperso entre los estímulos sensibles, carece de principios morales universales y de continuidad. En este estadio está radicado el prototipo de «Don Juan». Se da en él una búsqueda desesperada del sí mismo, que no logra encontrarse en lo sensible. En el estadio *ético* lo fugaz deja paso a lo universal, a la norma o relación estable. El modelo es aquí el héroe trágico, que renuncia a sí mismo para expresar lo universal. Kierkegaard sitúa en este nivel la filosofía de Hegel, en la que el hombre mediante la moral se integra en el proceso universal. En el estadio ético el sí mismo se subordina a la norma universal y, por tanto, tampoco logra realizarse allí. El tercer estadio, el *religioso*, nos presenta la paradoja de que lo particular está por encima de lo universal. El prototipo de este estadio es Abraham, que en aras de la fe está dispuesto a sacrificar a Isaac, conculcando con ello la ley moral, que prohíbe matar. Kierkegaard es pionero también en el análisis de la *angustia*, que él vincula a la experiencia de la libertad, al anuncio de la posibilidad.

También en Friedrich Nietzsche encontramos una anticipación de elementos importantes del existencialismo, así en su preocupación por la educación para el «sí mismo» y en su crítica de las masas. Le precedió en esto Arthur Schopenhauer. Desde la consideración intempestiva «Schopenhauer como educador», a través de la crítica a la moral de esclavos, hasta la figura del superhombre, Nietzsche proclama enfáticamente al individuo creador de sí mismo. La crítica del platonismo y de la ciencia anticipa también el rechazo de la primacía de la esencia.

En el siglo XX el camino hacia el existencialismo pasa a través del vitalismo de Henri Bergson y de la fenomenología de Husserl y Scheler. La fenomenología implica una visión activa del hombre, que mediante la intencionalidad dirige el movimiento de constitución del mundo. De hecho Husserl influyó poderosamente en el existencialismo, sobre todo en el de Sartre. El existencialismo reacciona contra la universalización del espíritu científico, frente al cual quiere salvar lo específico de la vida humana.

En *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*, obra publicada en 1913, Miguel de Unamuno contrapone el sentimiento vivo a la razón, y resalta la «congoja» y la «angustia vital» como sentimientos primordiales de la vida. El hombre que aspira a la inmortalidad es para Unamuno el individuo concreto.

También el *personalismo* facilitó el camino del existencialismo, pues puso de manifiesto el ser peculiar del hombre. Ferdinand Ebner (1882-1931) produjo una obra que tenía como base la meditación sobre el prólogo del Evangelio de Juan: «Al principio era la palabra». En 1921 publicó *La palabra y las realidades espirituales. Fragmentos pneumatológicos*. La obra parte del yo, que es sabedor de su existencia, pero desconoce su sentido. Según Ebner, en la soledad del yo que se expresa late ya una interpelación. El acontecer vivo de la palabra es la realidad originaria en el proceso de llegar a la conciencia de sí. Ebner se anticipa a Buber en la afirmación de que Dios solo puede encontrarse como *tú* y solo puede encontrarse a través del tú humano. Para Ebner, la oración es una forma fundamental de la existencia. Fue el primero en formular el pensamiento dialogístico en el siglo XX.

En 1921 apareció la obra de Franz Rosenzweig (1886-1929) *La estrella de la redención*, iniciada en 1918. Rosenzweig defendía un existencialismo creyente. Este autor, frente a la filosofía clásica, que pregunta por el todo, esgrime que ésta no se plantea el tema de quién pregunta. Esa filosofía,

añade, elimina también el tiempo, pues niega la realidad de la muerte, interpretándola como una simple nada. Rosenzweig convierte en tema de su pensamiento la cuestión de cómo pensar la revelación y la individualidad histórica. Frente a la filosofía tradicional, que valora lo que no aparece por encima de lo que aparece, reivindica lo que aparece en la individualidad visible. Insiste en que la individualidad del que piensa no puede disolverse en la totalidad pensada. Por contraposición a la filosofía de la identidad, insiste en la filosofía de lo individual. Rosenzweig piensa el ser como *temporalidad*. Dentro de la línea temporal el pasado permanente es la creación. Según él, la revelación confirma al hombre en su individualidad y lo capacita para un diálogo amoroso. El que acoge la llamada colabora en la redención y vive de cara a aquel futuro en el que todo será en todo. La «estrella» es un símbolo engendrado por la superposición de dos triángulos: Dios-mundo-hombre y creación-revelación-redención.

Martin Buber nació en 1878 en Viena y murió en 1965 en Jerusalén. En la formación filosófica dejaron huellas en él Dilthey y Simmel. Participó en la fundación del Estado de Israel como líder sionista. En 1923 publica *Yo y tú*, obra escrita entre 1916 y 1923. En ella pone las bases de la filosofía dialogística. Desarrolla la doble pareja de conceptos «yo-tú», y «yo-ello». El «yo-ello» describe la referencia intencional del yo a un objeto. El «yo-tú» hace referencia a algo que acontece. El *tú* es para Buber una presencia que acontece, y que no podemos engendrar nosotros mediante la actividad intencional. El yo se constituye en el encuentro con el tú. El hombre no es hombre sin la relación «yo-tú». Su concepción del tú está relacionada con una transformación de la idea de Dios. Para Buber, Dios no tiene una naturaleza descriptible. Más bien, solo se da como el que interpela o el que es interpelado. Es un «Tú» eterno que actúa a través de la multiplicidad de los «tús» finitos. El tú tiene la iniciativa en la relación «yo-tú». Está en nuestras manos desarrollar las relaciones con los objetos del mundo, con el ello, pero no podemos engendrar de igual manera el reino del tú, que tiene su centro en Dios y desde allí irradia a través de lo finito. La desaparición del tú en nuestro tiempo (al ateísmo) hace que nos precipitemos en la región del ello. Para Buber, todo tú particular es una forma de la mirada de Dios. Y esto significa que cuando hablamos con un ser humano en cualquier momento de nuestra vida dirigimos la palabra a Dios. Cada tú particular hace referencia al tú eterno. Este escrito de Buber influyó en muchos campos

del saber (psicología, pedagogía, filosofía, medicina). En 1962 Buber publicó *Das dialogische Prinzip* (El principio dialógico).

En 1927 se publica *Ser y tiempo* de Heidegger, obra que desarrolla a fondo el concepto de existencia. En ese mismo año Gabriel Marcel publica el *Diario metafísico*, que contiene su camino evolutivo desde las concepciones metafísicas a una filosofía de lo concreto.

En 1932 Emmanuel Mounier funda la revista *Esprit*, que defendía las ideas del personalismo. Un conjunto de artículos aparecidos en la revista entre 1932 y 1934 fueron publicados en París en 1935 bajo el título *Revolución personalista y comunitaria*. También aparece en 1932 la *Filosofía* de Karl Jaspers. La expresión «filosofía de la existencia», según Jaspers, fue utilizada por él desde mediados de la segunda década del siglo XX, pero apareció escrita por primera vez en Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie* (1929).[275] La segunda parte de la *Filosofía* de Jaspers está dedicada al «esclarecimiento de la existencia».

En Francia hubo un conjunto de factores que propiciaron la difusión del existencialismo. El método fenomenológico se desarrolló allí a través de E. Levinas y G. Marcel, y en una segunda fase a través de J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty, cuya filosofía se entiende como una fenomenología existencial. En 1929, Kierkegaard fue traducido al francés. Con ocasión de ello, Jean Wahl caracterizó así el concepto de existencia: «Existir significa elegir, ser apasionado, devenir, ser singular y subjetivo, preocuparse infinitamente de sí mismo, saberse pecador, estar ante Dios». En 1932 este autor publicó *Vers le concret* (Hacia lo concreto), lema que comprende tres aspectos: la existencia corporal, que implica una situación concreta; la existencia en relación con otra existencia; y una existencia comprometida. Estos acentos se dirigían contra una tradición que entendía el sujeto aislándolo del mundo. Hay dos líneas en la interpretación de lo que se entiende por lo concreto. Una interpretación entiende por concreto lo que precede a toda reflexión. Antes de aprehendernos en un acto reflexivo estamos ya inmersos en una determinada situación. Otra interpretación concibe lo concreto como un proceso de mediación del sujeto a través del mundo social, histórico y lingüístico. El giro hacia lo concreto puede perseguirse ya en el *Journal métaphysique* (1927) de G. Marcel y alcanza su punto culminante en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) de Sartre, quien

reconoce que la obra de Wahl *Hacia lo concreto* fue de suma importancia para su generación. Sartre entiende por concreto la historia, el mundo histórico y social en el que vivimos. Este giro se relaciona con un nuevo descubrimiento de Hegel. La *Fenomenología* de Hegel se une con la fenomenología de Husserl y Heidegger.

Desde 1931 se tradujeron al francés obras de Heidegger. Por la misma época fue conocido el pensamiento de Scheler. Tuvieron una repercusión decisiva las lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que Alexandre Kojève impartió y escribió entre 1933 y 1947. Kojève introdujo un colorido heideggeriano en la interpretación de Hegel, por ejemplo, la lucha a muerte es el escenario que permite llegar a ser hombre; quien no ha soportado el miedo a la muerte se queda en el nivel animal; la negatividad y la muerte se convierten en elementos constitutivos de la esencia humana y de su historia. Sartre entendió su obra *El ser y la nada* (1943) como una continuación de la ontología fundamental de Heidegger. Por otra parte, la situación política propició en Francia la difusión del existencialismo, que en su afirmación de la libertad combatía sobre todo el atropello de la existencia humana en los sistemas totalitarios, particularmente en el fascismo. Después de la segunda guerra mundial, el existencialismo estuvo asociado al *compromiso*. Este concepto aparece ya en G. Marcel a principio de los años treinta y en el personalismo.

Coincidencias y diferencias

El concepto de existencialismo presenta cierta variedad de matices, pero tiene su centro en la importancia concedida a la mismidad, en el problema de *ser sí mismo* o uno mismo. Si nos preguntamos qué significan estos términos, no encontramos una respuesta rápida. El sí mismo se relaciona con el yo, que nos recuerda la filosofía de Fichte. Todos usamos en más o menos ocasiones la palabra «yo» y nos decimos interiormente: «tienes que ser tú mismo». Cuando nos decimos eso, en cierta manera comprendemos nuestras propias palabras, aunque tenemos dificultad a la hora de expresar su contenido. En cualquier caso no es lo mismo definir «un número par» o «una molécula de agua» que definir el «yo». ¿En qué está la diferencia? En el caso del agua se dan ya los componentes exactos; el yo, por el contrario, no

puede analizarse en sus componentes, no es algo que exista y pueda mostrarse en lo que es. Más bien, el yo y la mismidad se relacionan con un comportamiento, con la posibilidad de ser o no ser de una determinada manera. Esto apunta a una especie de fuente que mana en nosotros, una fuente que llamamos libertad. Por tanto, la exhortación «sé tú mismo», equivale a decir: «hay en ti una fuente singular de ser por la que puedes crear formas de existencia no conocidas todavía y no coincidentes enteramente con lo que las cosas o los otros hombres son». Por tanto, la mismidad no puede definirse con un concepto universal, no es un caso particular que se incluya en un concepto general.

Toda la tradición filosófica anterior, por lo menos hasta el idealismo alemán, está marcada por la superioridad de lo universal sobre lo particular. Lo universal se entendió como la esencia que aparece y se desarrolla en los individuos. El existencialismo se aleja de ese modelo de pensamiento y se centra en la manera de ser peculiar del hombre, que no se deduce de una esencia, sino que crea su propia manera de ser. En este sentido, *la existencia precede a la esencia*. La tradición escolástica había transmitido la distinción entre ambos términos. Según esa tradición, la esencia marca la estructura de un ente posible, y la existencia acarrea que este ente esté presente en la realidad, en el mundo. Cuando decimos que el existencialismo atribuye a la existencia la primacía sobre la esencia hacemos un uso cambiado del término frente a la escolástica. En el existencialismo, la existencia se aplica al hombre en cuanto es un ser que está dotado de posibilidades y que, por tanto, puede cambiar su manera de ser y transformar las cosas. Así, pues, «existencia» ya no significa ahora lo que está presente en el mundo, sino lo que induce a cambiarlo. El término se usa en el sentido de *ex-sistere* (tender a).

Aunque Heidegger se resistió a ser incluido en el existencialismo, es indudable que con sus análisis en *Ser y tiempo* forjó armas que sirvieron a este movimiento. En dicha obra, el ser del hombre es entendido como un poder ser, como un proyecto. La existencia está caracterizada desde el principio como una negatividad. Según Heidegger, el hombre como existencia hace que llegue a ser lo que no es y aniquila lo que es. Esta negatividad de la existencia es asumida por completo en Sartre. Lo que en *Ser y tiempo* se llama «Dasein», en *El ser y la nada* de Sartre se llama «nada». Pero este último se distancia de Heidegger por cuanto entiende el ser a la

manera de Parménides. Sartre hace un combinado de Husserl y de Heidegger. Toma del primero la intencionalidad y del segundo el carácter negativo de la existencia. Pero la diferencia entre ambos es abismal, pues Heidegger atribuye la negatividad precisamente al «ser» que va inherente al hombre, mientras que Sartre sitúa la negatividad fuera del ser, en el hombre solamente. En consecuencia deja la nada (el hombre) fuera del ser.

Jaspers y Heidegger coinciden en que el hombre, por la existencia, trasciende hacia el ser. Heidegger dice que el hombre es existencia en cuanto está afectado por el ser. Y Jaspers afirma que el absoluto en su aparición nos hace existir, de modo que la existencia no se da sin la acción del absoluto, que nos hace existir en su aparición. Sartre es más antropocéntrico que Heidegger y Jaspers. Bajo el aspecto religioso, Heidegger y Sartre no trazan ningún puente hacia Dios. Jaspers, en cambio, en *La fe filosófica ante la revelación* (1962) establece una conexión con la fe. De esta manera abre una vía de existencialismo religioso, que se desarrollará entre los franceses (Gabriel y Mounier).

A pesar de las diferencias que entre sí mantienen los diversos tipos de existencialismo, hay unos rasgos comunes a todos ellos. Todos concuerdan en que la vida propiamente humana no se realiza por el mero desarrollo biológico, social, histórico, o científico. Más bien, lo humano germina en un movimiento peculiar que ha de producirse en cada uno, en una decisión propia o en un comportamiento propio. La dignidad humana no viene dada directamente por ser hombre en el sentido biológico, ni por participar en un colectivo o institución, sino por el hecho de proyectar algo, por elegir un camino singular. El *individuo*, en cuanto realizado por su propia decisión, es único, irrepetible, singular. Una cosa tan sencilla como aceptar que el hombre no es mera facticidad, sino algo más, a saber, la capacidad de decidirse, de comportarse consigo de diferentes formas, de amar u odiar, sitúa ante el problema del origen o de la trascendencia.

El hombre que no se halla hundido en la mera facticidad, en lo que es de hecho, forzosamente está abierto bajo diversos aspectos a algo que es diferente: a lo que vendrá (temporalidad), a lo proyectado en la decisión, al otro hombre bajo los «posibles» comportamientos humanos, al ser, al absoluto, a la nada. Lo peculiar del existencialismo es entender al hombre como un acontecer libre. Este simple pensamiento tiene que entrar en

conflicto con la organización rígida, con una historia calculable, con las instituciones.

Acostumbran a distinguirse dos tipos de existencialismo, el ateo (Sartre, Heidegger) y el cristiano (G. Marcel). Podría preguntarse si Heidegger debe incluirse en el existencialismo. El concepto de existencia, tal como es analizado en *Ser y tiempo*, coincide con el de los existencialistas y está presente, por ejemplo, en el *Ser y la nada* de Sartre, pero, por otra parte, según mostrará en la *Carta sobre el humanismo,* Heidegger no comparte la autonomía absoluta del hombre, sino que basa su dignidad en el evento del ser, y en este sentido se distancia del existencialismo. Todas las modalidades del existencialismo coinciden en preguntar por la peculiaridad del ser humano, cifrándola sobre todo en la *libertad*. Sin embargo, en este punto hay diferencias decisivas. Podría usarse el concepto de «filosofía de la existencia» para el intento de determinar los rasgos característicos de la existencia humana (Heidegger, Jaspers, Marcel, Mounier). El concepto de «existencialismo» se reservaría a Sartre. Este existencialismo habría de caracterizarse como un subjetivismo, que en cuanto tal se distingue fuertemente, por ejemplo, de la filosofía de Merleau-Ponty, la cual debe entenderse como una fenomenología existencial. Algunos ven rasgos existencialistas en Albert Camus, pero otros niegan que su pensamiento sea existencialista en sentido auténtico. El personalismo, por ejemplo el de Mounier, tiene rasgos coincidentes con el movimiento existencialista, pero no se identifica enteramente con él.

A continuación hablaremos de Unamuno, Jaspers, Sartre, Gabriel Marcel y brevemente de Mounier, por más que los dos últimos tuvieran reparos en ser caracterizados como existencialistas. Puede plantearse la cuestión de si Merleau-Ponty debe incluirse en la fenomenología o en el existencialismo. En nuestro caso, hemos optado por lo primero, pues él mismo caracteriza su obra como una «fenomenología existencial». Como hemos visto anteriormente, lo cierto es que él se mueve entre la fenomenología, el existencialismo y el estructuralismo. En lo tocante al existencialismo, Merleau-Ponty actúa como un crítico que modera las posiciones de Sartre, sobre todo su exigencia de una libertad absoluta para el hombre y la desconexión entre el ser y la nada, punto que él corrige introduciendo la dialéctica. La idea de la «conciencia encarnada», basada en Gabriel Marcel, que entiende el propio cuerpo como existencia encarnada, es apta para

sintetizar la fenomenología con el existencialismo o, si queremos, el primer Husserl (conciencia) con el segundo (radicación en el «mundo de la vida»).

El existencialismo alzó el hacha de guerra contra los totalitarismos, solapados a veces bajo términos como «progreso», «planificación» u «organización». Los existencialistas vieron el horror de la masa organizada. En ese sentido estamos ante una de las corrientes filosóficas más clarividentes del siglo XX. La tendencia al totalitarismo de ninguna manera ha mermado. ¿No es nuestra democracia una técnica de tratar al hombre como masa? Por eso el existencialismo es una filosofía que para nada ha perdido su vigencia en el siglo XXI.

Existencialismo, marxismo y estructuralismo

El existencialismo ha sido el gran abogado de la libertad en el siglo XX. En Francia esta corriente va ligada especialmente al nombre de Sartre, que dominó la escena de la filosofía francesa a partir de la segunda guerra mundial. Pero pronto empezó a desarrollarse una tendencia diametralmente opuesta, la del *estructuralismo*. De alguna manera el marxismo ocupa una posición intermedia entre el existencialismo y el estructuralismo, pues, por una parte, defiende que la actividad del individuo está condicionada por los procesos económicos e históricos y, por otra, fue interpretado como un humanismo (por ejemplo, Antonio Gramsci), puesto que defiende que las leyes económicas solo tienen validez dentro de un sistema determinado, que no ha de durar eternamente. El marxismo sostiene que ha de surgir un nuevo sistema con leyes subordinadas al hombre.

En 1952 Sartre se declaró compañero de viaje de los comunistas, y batalló desde entonces en la difícil compaginación entre el sentido total de la historia en el marxismo y la libertad de cada individuo. De hecho, algunas estribaciones del marxismo desembocaron en el estructuralismo. Maurice Merleau-Ponty, simpatizante del pensamiento de Sartre, estaba influido a su vez por el estructuralismo, e intentó una mediación entre ambas corrientes. De hecho, influyó en Sartre con su obra *Las aventuras de la dialéctica* (1955). De manera semejante, Paul Ricœur en los años cincuenta se abrió al estructuralismo lingüístico de Saussure y Lévi-Strauss.

Después de la guerra, se produce en Francia una confrontación entre existencialismo y marxismo. Para los marxistas el existencialismo, con su fascinación por el individuo, es una pieza de la ideología burguesa. Y, por otra parte, los que simpatizan con el existencialismo reivindican que el marxismo asuma la preocupación existencialista. En medio de la coexistencia de tendencias, pueden diferenciarse tres periodos en la filosofía francesa. En la fase inmediatamente posterior a la guerra predomina la idea del *humanismo existencialista*, que quiere aliarse con el marxismo. Entre los años 1965 y 1970 se produce un cierto declive de las tendencias existencialistas o humanistas, que dejan paso al *estructuralismo* y al posestructuralismo (Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard y Jacques Derrida). Y finalmente se desarrolla un *marxismo estructuralista* (Louis Althusser, Lucien Goldmann y Nicos Poulantzas).

El estructuralismo nace por obra del suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913), que intenta poner las bases de una auténtica ciencia del lenguaje. Para Saussure, el lenguaje es un sistema de signos articulados en virtud de reglas determinadas, es una totalidad autónoma que tiene su propia estructura. En el *Curso de lingüística general* (1916), atribuye a la lingüística la tarea de analizar el lenguaje como un sistema de signos y describe su estructura interna. Distingue entre el habla *(parole)* y el sistema lingüístico *(langue)*. Para Saussure, el sistema del lenguaje se basa en la relación de los signos lingüísticos entre sí. El signo implica una relación entre significante y significado. Pero esta relación no es esencial (natural), sino que se establece convencionalmente. Los signos forman una serie en la que obtienen su valor no por lo que cada uno es de por sí, sino por la *diferencia* frente a otros signos. Saussure no tuvo gran éxito en vida, pero su proyecto influyó en un grupo de lingüistas rusos, particularmente en Roman Jakobson (1896-1982), que en 1915 participó en la fundación del Círculo de Moscú. En Petrogrado creó una sociedad para el estudio del lenguaje poético. Los pertenecientes a este círculo se llamaban «formalistas» y pretendían estudiar la literatura como mera construcción lingüística.

En 1920 Jakobson viaja a Checoslovaquia y descubre el *Curso de lingüística general* de Saussure. En 1926 participa en la creación del Círculo Lingüístico de Praga y hace su transición del «formalismo» al «estructuralismo». Éste, a diferencia del formalismo, no opone lo concreto a

lo abstracto, la materia a la forma. La estructura no tiene un contenido distinto. El contenido mismo es aprehendido en una organización lógica, que constituye una propiedad de lo real. En 1941 Jakobson se instala en Estados Unidos. En 1951 se encuentra en Harvard con Noam Chomsky. Ambos enseñan en el Massachusetts Institute of Technology. En la universidad francesa de Nueva York, llamada Escuela Libre de Altos Estudios, Jakobson se encontró con Alexandre Koyré, filósofo ruso con nacionalidad francesa. Éste, por influjo de Gaston Bachelard, desarrolló la idea de que el progreso científico se debe más al nacimiento de las nuevas concepciones teóricas que a la observación empírica de los hechos. Esa afirmación aparece desarrollada en *Estudios galileanos* (1939) y *Del mundo cerrado al universo infinito* (1957). Para Koyré, la matematización de la física en Galileo es una transformación radical de la imagen del mundo. La desaparición del universo medieval, cerrado y jerárquico, que es sustituido por un universo infinito y homogéneo, trae un cambio universal de la manera de pensar. Koyré dio a conocer en Francia a Heidegger y Hegel. Su discípulo Kojève dio un impulso decisivo a la renovación de los estudios hegelianos. En Nueva York Koyré puso en contacto a Roman Jakobson con Lévi-Strauss en 1942. Aquél hizo que éste conociera la lingüística estructural.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) es el fundador de la *antropología estructural.* Conocedor de Saussure, dio cuerpo rápidamente a la posibilidad de aplicar su método a un campo no lingüístico, concretamente a las relaciones de parentesco de las sociedades carentes de escritura. Además de basarse en la lingüística estructural de Saussure y Jakobson, había recibido estímulos de Freud y Marx. Estudió primeramente derecho y filosofía en la Sorbona y luego se dedicó a la sociología. De 1935 a 1939 enseñó en la Universidad de São Paulo. En tierras brasileñas emprendió diversas expediciones etnográficas. En 1941 abandonó la Francia ocupada y se trasladó a Nueva York. Allí trabajó hasta final de la guerra en la New School for Social Research. En 1950 obtuvo en la École Pratique des Hautes Études de París la cátedra de religiones comparadas en los pueblos carentes de escritura. En 1959 fue nombrado profesor de Antropología en el Collège de France.

La primera obra importante de Lévi-Strauss es *Estructuras elementales de parentesco* (París, 1949). En ella busca un modelo universalmente válido de

las «estructuras elementales» de parentesco y de las formas de organización social. A partir de la «estructura de reciprocidad» como principio básico se propone unificar los diversos intentos de explicación. Centra la atención especialmente en aquellas estructuras que no solo designan el parentesco, sino que muestran además las reglas para contraer matrimonio. Según Lévi-Strauss, la prohibición del incesto tiende sobre todo a establecer normas para contraer matrimonio, por ejemplo, el enlace con la hija del hermano de la madre, o bien con la hija de la hermana del padre. Surgen así las relaciones: hombre-mujer; padre-hijos; hermano-hermana; tío materno e hijas de la madre. La permisión generalizada del incesto impediría las relaciones con el exterior. El parentesco es un sistema de comunicación. La madre, la hermana o el hijo, más que estar sometidos a la prohibición de casarse, son dados a otro. Las reglas de matrimonio exógeno contienen una transición de la consanguinidad natural a la alianza.

Las reglas del matrimonio consiguen que las mujeres circulen en el grupo social, y con ello producen una transición del plano biológico de la consanguinidad al sistema sociológico de la alianza. Todo matrimonio es un encuentro entre la naturaleza (parentesco) y la cultura (alianza). El parentesco asegura un cierto tipo de comunicación entre los individuos y los grupos, y en este sentido es un lenguaje. Puede compararse el cambio de mujeres con el cambio de signos. Cabe aplicar en ambos casos el mismo método estructural. La lengua como código es el prototipo de organización. El mundo mítico es un pensamiento clasificatorio que utiliza categorías empíricas. Hay una estructura de los mitos, consistente en relaciones lógicas que carecen de contenido. El pensamiento de una sociedad está expresado en sus mitos. Lévi-Strauss muestra cómo en países diferentes las mismas acciones son atribuidas a animales diferentes según el relato, o cómo las oposiciones pueden presentarse en figuras muy variadas. El estructuralismo quiere llegar a establecer una tabla de categorías por medio de la antropología, y no por una deducción trascendental al estilo de Kant. Para Lévi-Strauss, hay un pensamiento inconsciente en el fondo de los sistemas sociales. En este sentido puede decirse que el orden de la cultura humana es un segundo orden natural.

En *El pensamiento salvaje* (1962), Lévi-Strauss muestra que el totemismo ha de entenderse ya como una forma de razón, frente a los intentos de interpretarlo como un pensamiento prelógico. Para este autor, el totemismo

es un caso particular del problema de la clasificación, una lógica de lo concreto. Los aborígenes observan los elementos del entorno natural que los rodea y los clasifican según relaciones de semejanza y oposición. El totemismo aplica una red de distinciones fundamentales a la naturaleza y a la cultura. Estos elementos pueden aplicarse a creaciones poéticas siempre nuevas.

Esta misma idea aparece también en *Antropología cultural* (1958-1973), donde está desarrollada la tesis de que el saber solo se logra en una red de relaciones, que se reproducen bajo modalidades diferentes. Lévi-Strauss defiende junto con ello que los fenómenos sociales están ordenados lógicamente. Para él la sociedad es una totalidad de estructuras. La tarea del etnólogo se cifra en integrar los diversos planos estructurales en su modelo. Hay dos planos de estructuras, uno a nivel consciente, y otro a nivel inconsciente en un estrato más profundo. En *Mitológicas* (4 vols. [vol. 1: *Lo crudo y lo cocido;* vol. 2: *De la miel a las cenizas;* vol. 3: *El origen de las maneras de mesa;* vol. 4: *El hombre desnudo*], 1964-1971) Lévi-Strauss estudia 800 mitos del continente americano y persigue en ellos la lógica de los elementos narrativos, la conexión de los sistemas de mitos y las relaciones que se mantienen en la transformación de sus variantes. Lévi-Strauss no se consideraba filósofo, pero argumentaba contra la filosofía de la conciencia, centrada en el sujeto. Influyó poderosamente en el posestructuralismo francés.

En general, el estructuralismo parte de la estructura, de *relaciones definidas de manera puramente formal*, para mostrar que un determinado contenido cultural, por ejemplo, un sistema de parentesco, o un mito, es una representación de la estructura o del sistema en cuestión. No se puede hablar de la estructura de un objeto particular. Lo estructurado no es una cosa determinada, sino el conjunto que se representa en ella. El estructuralismo se ha desarrollado como un método comparativo, y así ha sido aplicado a la comparación entre los dioses de los diversos pueblos.

En este sentido lo ha utilizado Georges Dumézil (1898-1986), que muestra cómo un mismo sistema de funciones, que organiza las epopeyas y los panteones, se presenta de nuevo bajo las más variadas apariencias en otros pueblos indoeuropeos. En *Mito y epopeya* (1968-1971) resalta tres funciones que aparecen siempre en los pueblos primitivos, a saber: la soberanía, la fuerza corporal (guerreros, etcétera) y la fertilidad. Según

Dumézil, estas funciones corresponden a la satisfacción de las necesidades elementales en las sociedades arcaicas. Dicha triplicidad sirvió de base a los indogermánicos para la construcción de su teología y su mitología, aparece en la literatura (epopeyas) y está presente en las relaciones ternarias del mundo indogermánico. En general, hay una correspondencia entre los panteones de los distintos pueblos indoeuropeos, lo mismo que entre los dioses de cada pueblo y su representación del orden social (por ejemplo, pretores, guerreros, trabajadores). En el estructuralismo el mito se considera como un código. El narrador del mito se limita a actualizar las posibilidades inherentes al código, al sistema significante. La estructura decide sobre lo que puede decirse en un contexto cultural.

También Michel Serres (Agen, 1936), que parte inicialmente de la epistemología de Bachelard y Dumézil, se halla cerca del estructuralismo. Especialmente en la historia de la ciencia, defiende que las regiones del saber son isomorfas dentro de determinados límites temporales, pues son modelos de una única estructura. Así las ciencias renacentistas convergen en el espacio, concretamente en el punto fijo, y las de la época moderna en la «máquina de vapor», en la termodinámica como lo contenido en todas las ciencias.

La teoría del código mítico tiene aplicación en la sociología de las masas (Freud, Lacan), lo mismo que en los análisis de los discursos políticos en la sociedad industrial. Tanto en los primitivos como en la sociedad actual el lenguaje precede a los individuos y sustenta la comunidad. El poder de las instituciones sobre los individuos equivale a la dominación de un lenguaje. El militante de un partido, al oír las alocuciones de sus dirigentes, experimenta un sentimiento parecido al del indio enfermo cuando lo cuida el chamán de la tribu.

En general, el estructuralismo entró en la palestra intelectual como antípoda de la subjetividad y de la libertad. Se difundió el lema: *deciden las estructuras y no el hombre*. En cuanto tal, el estructuralismo es incompatible con el existencialismo.

Hemos visto cómo la corriente estructuralista penetró en la filosofía desde la lingüística. De hecho, el lenguaje es una estructura o un sistema que actúa en los individuos. El lenguaje habla en nosotros. En general hay una fuerte tendencia en la filosofía del siglo XX a afirmar la existencia de un mundo previo a la reflexión. Han contribuido a esta tendencia, entre otros,

Nietzsche y Freud. El primero pone en la base de todo la «voluntad de poder», y el segundo deriva del «inconsciente» la actividad de la conciencia. En el lenguaje popular está generalizado el término «sistema», entendido como el fondo socioeconómico que condiciona nuestra conducta.

El marxismo siempre ha insistido en la economía como base condicionante de la realidad social y del pensamiento. En muchas interpretaciones se ha atribuido a Marx una causalidad estricta de la base (economía) sobre la superestructura ideológica. En el siglo XX, Louis Althusser (1918-1990), entre otros, sometió a revisión esta línea interpretativa y desarrolló una *lectura estructuralista* de Marx, siguiendo una pauta trazada anteriormente por autores como Étienne Balibar y Pierre Macherey. Althusser distingue dos épocas fundamentales de Marx, una primera en la que profesaba un humanismo inspirado en Kant y Fichte (1840-1842) o en Feuerbach (1942-1945), y una segunda desarrollada en *El capital*. Desde su punto de vista, *La ideología alemana* (1845-1846) es una crítica no solo de la ideología alemana, sino también de su propia ideología anterior.

Según Althusser, el pensamiento maduro de Marx se desarrolla en *El capital*. La concepción materialista que Marx expone allí no es la de un reflejo de la base económica en las superestructuras ideológicas, sino una relación ampliamente diferenciada. Althusser define la causalidad de la economía como una causalidad estructural. A su juicio, la idea fundamental del materialismo dialéctico es la «práctica». El hombre social está estructurado por un conjunto de prácticas (políticas, económicas, ideológicas, teóricas, etcétera). Toda práctica se ejerce dentro de una totalidad, de un todo social estructurado. Lo que realmente existe es la totalidad estructurada de las prácticas. Cada práctica se define por su relación con las otras en el todo social. La práctica económica es determinante solo en un momento particular, y entonces determina la totalidad, pero no como una causalidad mecánica. Tampoco la ciencia es un mero reflejo de la base. La ciencia es un proceso que se produce en el pensamiento, y no se da en la realidad. El objeto de conocimiento no coincide con el objeto real. En el materialismo dialéctico la filosofía pasa del estado de ideología al estado de una disciplina científica. El materialismo dialéctico es una teoría de la cientificidad de las ciencias.

La confrontación entre existencialismo, marxismo y estructuralismo llena un amplio espacio de la filosofía francesa del siglo XX. Inicialmente (en los años posteriores a la segunda guerra mundial) la disputa se desarrolla entre existencialistas y marxistas, pero luego entra en escena el estructuralismo y provoca tanto el rechazo como el intento de apropiación en las dos corrientes anteriores. Esta tendencia, bajo el nombre de estructuralismo o de posestructuralismo, ha mantenido su actualidad en Francia a través de diversos autores, bien como un contenido apropiado (M. Foucault, G. Deleuze), bien como objeto de disputa (J. Derrida).

12. MIGUEL DE UNAMUNO

Corazón y razón

Vida y obras

Miguel de Unamuno y Jugo nació en Bilbao el 29 de septiembre de 1864. De 1875 a 1880 cursó el bachillerato en el Instituto Vizcaíno de Bilbao. En 1875, a sus once años, sufrió una primera crisis religiosa y en 1876 envió un anónimo al rey Alfonso XII por haber abolido los Fueros Vascos. De 1880 a 1884 estudió Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid. Leyó a Kant, Leopardi, Carlyle, Hegel, Spencer, Tolstoi y otros autores. En esta época perdió su fe católica. En 1884 se doctoró con la tesis *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. De 1884 a 1891 preparó oposiciones a cátedras de universidad. En 1891 obtuvo la cátedra de Lengua y Literatura Griega en la Universidad de Salamanca. Ese mismo año se casa con Concepción Lizárraga. En 1894 ingresó en el PSOE y comenzó a colaborar en la revista *Lucha de Clases*.

En 1900 fue elegido rector de la Universidad de Salamanca. Ejerció el cargo hasta 1914, fecha en que fue destituido por el gobierno. Hacia 1900 empezó sus lecturas de Schopenhauer y Kierkegaard; tomó del primero la primacía de la voluntad sobre la razón, y asumió del segundo la afirmación del individuo y la crítica del hegelianismo. También leyó a Spencer, de quien

tomó ideas evolucionistas. Pero pronto reaccionó con una crítica del positivismo y un esmerado análisis de los fenómenos de la conciencia.

En *Amor y pedagogía* (1902), critica el positivismo y el cientificismo. Dentro de la misma línea surgirán más tarde *Niebla* (1914), *Abel Sánchez* (1917), donde trata el tema del cainismo y la envidia; *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (1920), escrito en el que Unamuno aborda el tema de la creación literaria; *La tía Tula* (1921), que analiza a la mujer vasca. En 1905 aparece *Vida de don Quijote y Sancho*. Aquí los personajes de Cervantes son entendidos como la esencia de la vida española. Don Quijote lucha por la fama, por el deseo de inmortalidad; como dirá en *Del sentimiento trágico de la vida*, lucha por Dulcinea, por la gloria, por vivir, por sobrevivir. También Sancho con el tiempo se apropia los ideales de su señor. En 1910, Unamuno publica *Mi religión y otros ensayos*. En 1913 aparece *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

De 1921 a 1924, Unamuno desempeñó el cargo de vicerrector de la Universidad de Salamanca. En 1924 Primo de Rivera lo deportó a Fuerteventura; en 1931 regresó y fue elegido diputado y presidente del Consejo de Instrucción Pública. En 1925 se publicó en francés *Agonía del cristianismo*, así como *De Fuerteventura a París*. En 1926 apareció *Cómo se hace una novela*. Unamuno escribió también poesías con fondo metafísico. Descuellan *Poesías* (1907), *Rosario de sonetos líricos* (1911), *El Cristo de Velázquez* (1920) y *Cancionero*, compuesto entre 1928 y 1936. Fue nombrado nuevamente rector en 1931, y otra vez fue destituido en 1936. En 1931 se publicó la novela *San Manuel Bueno, mártir* (1931), que puede considerarse en cierto modo una autobiografía. Se trata de un cura de pueblo que no se siente con fuerzas para creer en Dios, a pesar de que el pueblo cree por el ejemplo de su vida. El cura rural se debate entre el deseo de creer y la incapacidad de hacerlo a nivel afectivo y racional. En 1936, en el acto de inauguración del curso académico de 1936-1937, se enfrentó en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca al general Millán Astray con la frase: «Venceréis, pero no convenceréis».[276] Unamuno murió en Salamanca el 3 de diciembre de ese mismo año.

Obras

Obras completas, 9 vols., ed. por M. García Blanco, Madrid, Escélicer, 1966; *Ensayos*, 2 vols., Madrid, Aguilar, 1966; *Epistolario inédito de Unamuno*, 2 vols., ed. por L. Robles, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1991; *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, ed. por A. M. López Molina, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999; *La agonía del cristianismo*, Madrid, Alianza, 1986.

Bibliografía

P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996; A. Chaguaceda Toledano (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudio sobre su obra IV: actas de las VII Jornadas Unamunianas*, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 27 a 29 de septiembre de 2007, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009; J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962; E. Díaz, *Revisión de Unamuno,* Madrid, Tecnos, 1968; D. Csejtei, *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004; P. H. Fernández, *Bibliografía crítica de Miguel de Unamuno: 1888-1975*, Madrid, Porrúa, 1976; J. Ferrater Mora, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957; C. Flórez Miguel (coord.), *Tu mano es mi destino: Congreso Internacional Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000; M. García Blanco, *América y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1964; L. González Egido, *Agonizar en Salamanca. Unamuno (julio-diciembre 1936),* Madrid, Alianza, 1986; P. Laín Entralgo, *La generación del 98*, Madrid, Espasa-Calpe, 1947, 1997; J. López Morillas, *Intelectuales y espirituales*, Madrid, Revista de Occidente, 1961; E. Malvido de Miguel, *Unamuno a la busca de inmortalidad*, Salamanca, San Pío X, 1977; F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962 (publ. en fr. en 1955); M. Nozick, *Miguel de Unamuno. The agony of belief*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1982; M. Oromí, *El pensamiento filosófico de Unamuno: filosofía existencial de la inmortalidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943; J. Oroz Reta, *El agonismo cristiano. San Agustín y Unamuno*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986; N. R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid, Gredos, 1985; *id.*,

«Unamuno, o la creencia como creación», en M. GARRIDO, N. R. ORRINGER. L. M. VALDÉS y M. M. VALDÉS, *El legado filosófico español e hispanoamericano*, Madrid, Cátedra, 2009, págs. 105-154; M. PADILLA NOVOA, *Unamuno, filósofo de encrucijada*, Madrid, Cincel, 1985; C. PARÍS, *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Valencia, Península, 1968; E. RIVERA DE VENTOSA, *Unamuno y Dios*, Madrid, Encuentro, 1985; E. SALCEDO, *Vida de don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1964; J. M. SÁNCHEZ RUIZ, *Razón, mito y tragedia: ensayo sobre la filosofía de don Miguel de Unamuno*, Zúrich, Pas-Verl., 1964; S. SERRANO PONCELA, *El pensamiento de Unamuno*, México, FCE, 1964.

UNAMUNO FILÓSOFO

Un pionero del existencialismo

Unamuno, por su lectura e interpretación de Kierkegaard, se anticipa a la filosofía existencialista que se desarrolla a partir de la tercera década del siglo XX. Hay en él una clara contraposición entre el conocimiento científico y la vida del espíritu o de la existencia personal. Podría preguntarse si Unamuno es un simple diletante en filosofía, o bien debe valorarse como un auténtico filósofo. Él mismo intenta acreditarse como tal apoyándose en un pasaje de Windelband donde éste define la filosofía como «la ciencia crítica de los valores de validez universal». Supuesta esa definición pregunta:

> ¿Qué valores de más universal validez que el valor de lo racional o lo matemático y el valor volitivo o teológico del universo en conflicto uno con otro?[277]

Es decir, para Unamuno es un valor sumamente universal exponer el conflicto del sentimiento profundo de la vida con el conocimiento racional. A su juicio, la filosofía es ciencia de la tragedia de la vida, reflexión sobre el *sentimiento trágico* de ésta. Unamuno no solo recibió influjos de Kierkegaard, sino también de Schleiermacher, por su radicación de la religión en el sentimiento de dependencia, y de Schopenhauer. Se relaciona con este último la concepción pragmática, utilitaria, del conocimiento, y la posición central de la «compasión». También debe tomarse en consideración

el tema de los sufrimientos de «Dionisos» en Nietzsche, motivo que en Unamuno se funde con la concepción del dolor en el cristianismo.

Relación con Schopenhauer

La afirmación: «Lo racional, en efecto, no es sino relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales»,[278] coincide exactamente con la concepción del conocimiento fenoménico que tiene Schopenhauer. Esta tesis es básica en Unamuno, pues en ella se asienta la contraposición constante entre el corazón y la razón; ésta se opone a nuestro anhelo de inmortalidad personal y, por eso, es enemiga de la vida.

> La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida. [...] Todo lo vital es irracional, y todo la racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica.[279]

Para el autor de estas palabras, la necesidad de conocer está subordinada a la de vivir, está al servicio del instinto de conservación personal. El hecho primordial es que la curiosidad de saber brota de la necesidad de conocer para vivir. Aun cuando parezca que aspiramos a conocer por conocer, a conocer la verdad por la verdad misma, las necesidades de la vida fuerzan a la ciencia a que se ponga al servicio de ellas. Y por más que los hombres crean buscar la verdad por sí misma, en realidad buscan la vida en la verdad. El conocimiento está primordialmente al servicio del instinto de conservación. Según Unamuno, en general existe para nosotros lo que necesitamos para existir. Seguramente hay aspectos de la realidad que nosotros desconocemos porque no los necesitamos para existir, a la manera como los parásitos que viven en las entrañas de seres superiores, por alimentarse de los jugos que éstos preparan, no necesitan ver ni oír y, por tanto, para ellos no existe un mundo visible ni sonoro. Aunque tengamos necesidad de las ciencias de cara a mantenernos en la existencia, éstas no afectan a lo más íntimo de nuestra vida.

La filosofía entra en las entrañas del hombre a mayor hondura que la ciencia. El hombre de la filosofía, el que interesa a Unamuno, es el hombre

de carne y hueso,

> el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el verdadero hermano.[280]

Incluso Kant, dice Unamuno, después de construir el edificio teórico de la *Crítica de la razón pura*, reconstruyó con el corazón lo que había abatido con la cabeza. Porque el «hombre» Kant no se resignaba a morir del todo, dio el salto a la *Crítica de la razón práctica*, en la que a partir de la inmortalidad del alma dedujo la existencia de Dios. La filosofía se acerca a la poesía más que a la ciencia. Los sistemas que representan el anhelo integral del espíritu de su autor tienen mucho más consistencia que los elaborados como una compilación de los resultados de las ciencias.

La filosofía radica en el sentimiento

Sostiene Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida:*

> La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón solo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre.[281]
>
> [...] La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esta concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez.[282]

Frente a Hegel, con su afirmación de que todo lo racional es real y todo lo real es racional, Unamuno cree que lo verdaderamente real es irracional, que la razón construye sobre irracionalidades y confiesa que, desde niño, nada le parecía tan horrible como la nada misma. Según su rango de valores, los horrores más terribles, incluso los del infierno, son preferibles a la no existencia. Aquí está anclada la filosofía de Unamuno, en el anhelo inextinguible de existir. Para él de nada sirven todas las maravillas industriales si al final la vitalidad del hombre cae agotada ante su producto. Desde su punto de vista, el mundo se hace para la conciencia y para cada conciencia, para el hombre concreto y real.

> Hay personas, en efecto, que no parecen pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar; mientras que otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida.[283]

El sentimiento trágico de la vida

Entre estas personas se encuentra Unamuno. Para él no basta pensar, hay que «sentir» el propio destino. Y su sentimiento fundamental es el *sentimiento trágico de la vida*. ¿En qué consiste este sentimiento? En la ineludible necesidad de vivir en consonancia con nuestra aspiración más honda, por una parte, y en la imposibilidad de saber si esta aspiración se cumple, por otra.

> El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revueltas mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y más cada vez; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo limitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo

> menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada![284]

Pero, por otra parte, sobre todo los poetas han arrancado de las entrañas del alma el dolor que les produce el fluir de la vida, la vanidad del mundo y su pasar. Frente a la experiencia del «todo pasa» está el ansia de ser siempre, el hambre de Dios. Desde los más lejanos tiempos se alza en las religiones de los diversos pueblos un clamor de inmortalidad. La poesía graba las grandes gestas de la humanidad en la memoria histórica. Unamuno se remite en particular a Dante, que describe cómo el deseo más ardiente de los condenados es ser recordados en la tierra. Y evoca la tremenda lucha universal por sobrevivir de algún modo en la memoria de los venideros, hasta el extremo de quienes anhelaron el patíbulo por cobrar fama:

> Esa sed de vida eterna apagan los muchos, los sencillos sobre todo, en la fuente de la fe religiosa; pero no a todos es dado beber de ella.[285]

En la propia patria de Unamuno, en España, la fe en la vida imperecedera está arraigada por la fuerza de la tradición cristiana bajo la modalidad del catolicismo.

> El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios, y la muerte del hombre perfecto, del Cristo, fue la suprema revelación de la muerte, la del hombre que no debía morir y murió.[286]

La inmortalidad

Para Unamuno, el descubrimiento de la inmortalidad fue lo específicamente cristiano, en particular en Pablo de Tarso, que escribió las palabras: «Si se predica que Cristo resucitó a los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? Porque si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó, y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación y vuestra fe es vana [...]. Entonces los que durmieron en Cristo se pierden» (1 Cor 15,12-19). En la eucaristía, según Unamuno, se administra el cuerpo de Cristo, que es pan de la inmortalidad. A su juicio lo

específico del catolicismo es la inmortalización, mientras que la justificación es lo peculiar del protestantismo. La específica moral católica, la ascética monástica, es una moral escatológica, encaminada a la salvación del alma individual y no precisamente al mantenimiento de la sociedad. Ahora bien, la solución católica del problema de la inmortalidad satisface a la voluntad y a la vida, pero su racionalización en la teología dogmática no satisface a la razón.

Unamuno esgrime la voz de los filósofos que han negado la posibilidad de demostrar la inmortalidad del alma, concretamente la voz de Hume. Y él mismo considera que los argumentos escolásticos a favor de la inmortalidad del alma, como el que se apoya en la simplicidad y en la reflexión del alma sobre sí misma, «no son sino sofísticas argucias para asentar la racionalidad de la fe en que el alma es inmortal».[287] En conjunto la razón se opone a nuestro anhelo de inmortalidad personal, pues *la razón es enemiga de la vida*, es una potencia desconsoladora y disolvente. La vida del hombre es trágica porque tiene que existir en medio de la lucha entre el sentimiento vital y el escepticismo racional. Del abrazo trágico entre esos dos extremos ha de brotar un manantial de vida:

> Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón solo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse el uno en el otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación.[288]

El prototipo español de este abrazo es don Quijote, cuya fe se basa en incertidumbre; Sancho cree en sombras de incertidumbre las locuras de su amo. El hombre tiene que existir aceptando el irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital, tiene que aceptar el conflicto y vivir de él. Unamuno mismo exclama:

> Que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al final me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o, mejor aún que la cabeza, el corazón, yo no dimito de la vida; se me destituirá de ella.[289]

La compasión

En el corazón del sentimiento trágico está presente la teoría de la voluntad de Schopenhauer y su exaltación de la *compasión*. Unamuno se refiere a *Sobre la voluntad en la naturaleza*, donde aquél atribuye cierto espíritu y cierta personalidad a las plantas mismas, e interpreta que la teoría de la voluntad tenía que conducirlo al pesimismo, porque lo más propio y lo más íntimo de la voluntad es sufrir. El sello de Schopenhauer se nota también en la concepción del amor y de su conexión con la compasión. Para Unamuno, el amor sexual es el tipo que genera todo otro amor. Y en ese amor queremos perpetuarnos, cosa que solo logramos entregando a otro nuestra vida.

> Vivir es darse, perpetuarse, y perpetuarse y darse es morir. [...] El deleite amoroso sexual, el espasmo genésico, es una sensación [...] de resucitar en otro.[290]

Pero lo que los amantes perpetúan en la tierra es el dolor y la muerte. Por eso, en la hondura del amor hay un eterno desesperarse. Según Unamuno, del dolor nace el amor espiritual, lo mismo que la compasión por la que los padres se ven inducidos a proteger a sus hijos desvalidos. Los hombres solo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor. Amor es compadecer. El amor maternal es compasión con el niño desvalido. Y la mujer se da al amante porque lo ve sufrir en su deseo. Por otra parte, el hombre desea ser amado porque desea ser compadecido. El amor crece extendiendo su compasión a todo lo vivo e incluso a todo lo que existe, hasta tal punto que una estrella del cielo puede despertar nuestra compasión porque algún día se apagará:

> Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol cuando le arrancan una rama.[291]

Conciencia universal: Dios

Según Unamuno, la experiencia de Dios nace por la tendencia del amor a personalizar. El amor en general tiende a dar un carácter personal a lo que ama. Cuando el amor es tan fuerte y desbordante que lo ama todo, descubre que también el universo es persona, que tiene conciencia. Esa conciencia del universo es lo que llamamos Dios.

El concepto de una divinidad brota del sentimiento de Dios en el hombre, de la protesta de la vida contra la razón. Para Unamuno la fuerza oculta que lleva a los organismos a perpetuarse es lo divino en nosotros, Dios mismo que obra y sufre en nosotros. Dios es la conciencia universal, a la que concurren las conciencias de todos los seres. Si existe una conciencia universal y suprema, Dios seguirá recordándonos después de morir.

> La compasión nos revela la semejanza del universo todo con nosotros, que es humano, y nos hace descubrir en él a nuestro padre, de cuya carne somos carne; el amor nos hace personalizar al todo de que formamos parte.[292]

La cuestión de Dios forma parte de la tragedia de nuestro existir. No podemos alcanzarlo con la razón, dice Unamuno, y, sin embargo, el amor nos lleva a la personalización del universo y a la afirmación de Dios. Creemos que Dios existe porque queremos que exista:

> Creer en Dios es en cierto modo crearle; aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo.[293]

¿Implica esta frase una afirmación de la existencia de Dios? Ciertamente no contiene una afirmación racional de su existencia, pero sí implica una afirmación vital, en el sentido de que la conciencia y el amor no se sostienen sin la base de lo divino.

> El Dios, pues, racional, es decir, el Dios que no es sino Razón del Universo, se destruye a sí mismo en nuestra mente en cuanto tal Dios, y

> solo renace en nosotros cuando en el corazón lo sentimos como persona viva, como Conciencia, y no solo como Razón impersonal y objetiva del Universo.[294]

Para Unamuno, el problema de Dios es insoluble racionalmente, pero a la vez está en juego en él el problema de la conciencia de ex-sistencia, de la perpetuidad del alma, de la finalidad humana del universo. Creer en Dios es conducirse como si él existiera, es hacer del anhelo de Dios el resorte íntimo de nuestra acción.

> Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular de una mente universal que me traza mi propio destino.[295]

El panteísmo del dolor

Unamuno hace suya la idea cristiana del escándalo de la cruz, de un Dios que se hace hombre para padecer y morir. Esta verdad es la revelación de las entrañas del universo y de su misterio.

> El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues solo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a los seres humanos nos une es el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula. Eso que llamamos voluntad, ¿qué es sino dolor?[296]

En ciertos textos Unamuno hace profesión de un *panteísmo* del dolor, pues afirma que en el padecimiento de Dios padece todo y que al compadecer a las criaturas compadecemos a Dios. La inmortalidad comporta ciertos imperativos morales, que nuestro autor formula así:

> Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir.[297]

> [...] Entrégate por entero; da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo. Tal es el sacrificio de vida.[298]

En *La agonía del cristianismo* (1925), Unamuno toma partido contra la política cristiana que se abre paso en ese momento. Habla allí de agonía del cristianismo en un doble sentido. Por una parte, se da una lucha en el cristianismo entre la voluntad de trascendencia, entre un reino que no es de este mundo, y su afán de encarnarse en la historia y en la política. Y, por otra parte, el creyente agoniza entre la existencia en la comunidad civil y la llamada a un cambio de la vida desde una experiencia trascendente. Unamuno es consciente de la impotencia de la palabra para comunicar la experiencia religiosa. En este sentido el cristianismo fue desde el principio una lucha *(agonía)* contra la muerte de la palabra, contra el peligro que corre la palabra viva al hacerse palabra escrita y convertirse en letra, dogma y ley.

Es cierto que, filosóficamente, Unamuno deja mucho que desear si entendemos por filosofía un riguroso y ordenado análisis conceptual de la realidad bajo todos su aspectos. Sin embargo, sus escritos contienen valiosas aportaciones filosóficas. En el plano histórico anticipa la perspectiva del existencialismo, la afirmación de la peculiaridad del ser humano a diferencia de los objetos del conocimiento racional. Y, en el plano de una razón que analice la totalidad de los fenómenos, es indudable que no puede silenciarse la contraposición unamuniana entre la dimensión vital y la racional. Si parangonamos a Unamuno con el raciovitalismo de Ortega, no puede menos de plantearse la pregunta: ¿qué camino es el adecuado, el de una interpretación racional de la vida, o el que se resiste a mitigar la oposición entre el sentimiento radical de la propia existencia y las construcciones racionales? El pensamiento unamuniano ha resaltado el contenido de experiencia filosóficamente válida que se da en las religiones, particularmente en la cristiana. Sosegada ya la febril inquietud racional de la Ilustración, este último aspecto reviste una importancia decisiva en la filosofía de nuestro tiempo.

13. KARL JASPERS

Vida y obras

Karl Jaspers nació en Oldemburgo el 2 de febrero de 1883 y murió en Basilea el 26 de febrero de 1969. Inicialmente estudió Derecho, pero a partir de 1902 cursó la carrera de Medicina en Gotinga, Berlín y Heidelberg y presentó su tesis doctoral en 1908. Mientras trabajaba como asistente en el hospital psiquiátrico de Heidelberg, compuso su *Psicopatología general,* obra publicada en 1913 que había de convertirse en un punto de referencia para los estudiosos de la materia. En esta obra, Jaspers busca una fundamentación científica de la psiquiatría. Parte de los hechos empíricos de la vida psíquica y pregunta por su origen y conexión. Dilucida los métodos de la comprensión y la explicación, utilizados en el ámbito de lo psíquico. Después de la parte analítica pasa a un enfoque sintético, que presenta la totalidad de la vida psíquica. Según Jaspers, la enfermedad ha de verse en relación con la totalidad de la vida del hombre. Y, de hecho, el autor desarrolla una reflexión sobre la totalidad del ser humano, que tiende a esclarecer la perspectiva bajo la cual se realiza cualquier conocimiento del hombre. La *Psicopatología general* influyó en la Escuela de Heidelberg y en Kurt Schneider.

En 1913 defendió su trabajo de habilitación bajo la dirección de Wilhelm Windelband. En 1916 ocupó una plaza de profesor adjunto de psicología y desde 1921 obtuvo el puesto de profesor ordinario de filosofía en Heidelberg. Dio el salto a la filosofía por la persuasión de que lo psíquico no puede entenderse desde una psicología que se orienta por el método de las ciencias naturales. Por otra parte, había estudiado el método del «comprender» en Dilthey, así como la fenomenología. Le impactaron especialmente las lecturas de Max Weber y Søren Kierkegaard. Compartía con Max Weber la distinción entre hechos y decisión de valores, pero defendía que es posible un esclarecimiento del campo de las decisiones axiológicas. Desde su punto de vista, aunque la vida personal no admite una explicación científica, no se reduce a una simple reflexión privada. En Kierkegaard encontró el modelo para lo que había de llamar «esclarecimiento de la existencia».

En 1919 publicó la *Psicología de las concepciones del mundo*. En esta obra investiga las imágenes del mundo en las que se han desarrollado las experiencias humanas de la vida. Para Jaspers, las concepciones del mundo son totalidades que comprenden el saber, las valoraciones y las actitudes en las que se expresa la vida del hombre, con su manera de sentirse y entenderse. Cada una de ellas representa una modalidad diferente del espíritu humano, modalidad que se diferencia particularmente por la actitud ante las situaciones límite, que obligan al hombre a buscar un soporte para la existencia. En todo ello Jaspers perseguía la confrontación del hombre con el problema de la libertad y de la huida de ella, que conduce a refugiarse en explicaciones seguras. Se centraba particularmente en el comportamiento ante las «situaciones límite»: sufrimiento, culpa, muerte, lucha, en las que la vida como riesgo tiene que asumirse con responsabilidad propia. La obra tuvo tal repercusión en el campo filosófico que el autor recibió una oferta docente en Heidelberg.

En 1920 Jaspers conoce a Heidegger en casa de Husserl. Ambos se proponen crear un frente común contra los rituales académicos. Heidegger hizo una recensión de la *Psicología de las concepciones del mundo*, pero era tan extensa que no se publicó; su trabajo no vio la luz hasta 1973. En septiembre de 1922 Heidegger pasó ocho días en casa de Jaspers, dialogando con él sobre temas filosóficos. Heidegger no informó a Jaspers de su relación con Hannah Arendt. Sin embargo, cuando en 1925 quiere alejarla de Marburgo, propone que se desplace a Heidelberg para trabajar con Jaspers.

En 1931 Jaspers publica *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, que examina la manera de entender y organizar la existencia humana en la época moderna. Resalta dos factores fundamentales: la *técnica* moderna y el fenómeno de las *masas*, con la amenaza para la existencia del individuo. Como reflexión sobre este fenómeno surge el existencialismo, que resalta la singularidad del ser humano. El crecimiento de la técnica lleva consigo la planificación racional de la vida humana. Así surge un aparato de control que deshace el mundo peculiar del hombre. La amenaza contra la mismidad trae consigo la angustia y una conciencia de crisis. La sociología, la psicología y la antropología actuales entienden al hombre como si fuera un objeto y, por tanto, están subordinadas al orden técnico. El antídoto contra estas tendencias está en la *filosofía de la existencia*, que se centra en el esclarecimiento de la mismidad del hombre.

La filosofía

Seguidamente aparece *La filosofía* (1932) con tres volúmenes: vol. 1: *Orientación filosófica en el mundo;* vol. 2: *Esclarecimiento de la existencia;* vol. 3: *Metafísica*. En esta obra, la primera del existencialismo alemán, si prescindimos de *Ser y tiempo* de Heidegger, Jaspers pretende encontrar la forma de filosofía adecuada a la época. A la triple división de la obra corresponden tres maneras de ser: *ser en el mundo objetivo*, *ser desde la libertad* (existencia) y *trascendencia* hacia el fundamento del ser. La primera parte se refiere a los objetos en el mundo, que son estudiados en el saber universal de la ciencia. Pero, según Jaspers, lo que se abre en ésta se halla condicionado por los presupuestos metodológicos y, en consecuencia, no es el ser mismo. Nuestro saber en el mundo nunca es una totalidad acabada. La filosofía tiene la tarea de mostrar los límites del conocimiento científico y, a partir de ahí, trazar su camino peculiar. La segunda parte aborda el «esclarecimiento de la existencia», concepto con el que designa la manera de ser peculiar del hombre. Puesto que el hombre es lo que él puede hacer de sí mismo, su ser incluye las posibilidades de la libertad, que es independiente de lo dado objetivamente. Cada hombre decide en el pensamiento y la acción su propio «ser sí mismo». Frente a nuestra situación fáctica en el mundo, en las situaciones límite se rompe nuestra seguridad y somos arrojados al interrogante de nuestro «sí mismo». La tercera parte, la metafísica, aborda el tema de la trascendencia. Se entiende bajo este término el *envolvente fundamento unitario del ser.* La trascendencia no puede encerrarse en categorías objetivables del entendimiento, sino que se expresa en cifras o símbolos, en imágenes y mitos, en el lenguaje de la metafísica.

Inicialmente Jaspers aprobó la reforma de la universidad decretada por el Ministerio de Cultura de Baden en 1933 y quiso colaborar con la reforma, pero estaba casado con una judía y el partido no depositó la necesaria confianza en él. Los estudiantes nacionalsocialistas empezaron a boicotear a los profesores judíos. En 1937, Jaspers se vio obligado a jubilarse, se le prohibió enseñar y publicar. Retrospectivamente dirá que la destitución se

debió a que su mujer era judía, «no a causa de mis desconocidas opiniones políticas o de mi filosofía carente de interés».[299] Heidegger no reaccionó.

Jaspers reanudó su docencia en Heidelberg en 1945. Después de la guerra gozó de prestigio en Alemania y en otros países. Cuando en 1945 la Comisión Depuradora estudió el caso de Heidegger, éste pidió un informe a Jaspers, que entre tanto estaba impartiendo un seminario sobre la necesidad de reparar la culpa. La relación entre ambos se había interrumpido en 1936. El informe emitido decía que la manera de pensar de Heidegger, falto de libertad, dictatorial y carente de comunicación, ejercería un efecto funesto en la docencia. Pero en 1949 intervino ante Gerd Tellenbach, rector de la Universidad de Friburgo, con la sugerencia de que a Heidegger se le permitiera enseñar, dado su reconocimiento en el mundo filosófico.

Lo envolvente

En 1947 aparece *Sobre la verdad*, obra que desarrolla en particular el concepto fundamental de lo «envolvente». Este concepto se relaciona con la cuestión del ser. El ser es para Jaspers el fondo envolvente desde el cual aparecen las cosas. El hombre, cuando piensa el ser, establece una relación entre sujeto y objeto. Por la acción del pensamiento surgen diversas formas de lo envolvente: la realidad dada, la conciencia, el espíritu, el mundo, la existencia, la trascendencia y la razón. La libertad del hombre se hace posible desde la trascendencia. Ésta constituye el fundamento de lo envolvente *(Das Umgreifende)*. La razón refiere entre sí las formas de lo envolvente. Gracias a esa referencia se da la verdad. La verdad en conjunto solo puede realizarse si cada forma de lo envolvente es capaz de compenetrarse con las otras formas. La falta de verdad se debe al aislamiento de las formas particulares. Jaspers, anticipándose a Habermas, usa el concepto de «razón comunicativa», entendiendo por tal la que se abre a todos los orígenes posibles de la verdad y los refiere entre sí. La realización comunicativa de la verdad permanece siempre abierta, no genera una configuración definitiva. La verdad se descubre a la fuerza reveladora de la razón, a la apertura del amor y a la lectura de las cifras.

El tiempo axial

En 1948 es invitado a enseñar en Basilea. Allí ejercerá su actividad docente hasta 1961. En 1949 aparece *Origen y meta de la historia,* obra que desarrolla la idea de un «tiempo axial» de la historia de la humanidad en el que nacieron las religiones fundamentales, de donde brotaron las categorías básicas con las que hemos pensado hasta la actualidad. La época axial comprende entre el 800 y el 200 antes de Cristo. En esos años se produce simultánea e independientemente en China, India, Irán, Palestina y Grecia una nueva forma de apertura del sentido de la vida. En la época axial el hombre adquiere conciencia de sí mismo, de la totalidad de su ser y de sus límites. Entonces se produjo una especie de constitución originaria desde cuyo tronco brotaron las ramas de los principales pueblos históricos. A partir del tiempo axial puede pensarse la unidad de la historia humana. Para Jaspers, el actual desarrollo de la ciencia técnica, que reivindica una validez universal, amenaza con producir un vacío en el sentido de la existencia, pues disuelve los antiguos valores en los que se había amparado el existir humano. Por eso se impone la necesidad de una nueva reflexión sobre el ser humano y sus orígenes. El fin de la historia es la realización de la libertad. El socialismo aspira a esta meta, pero corre el peligro de caer en la dictadura. Jaspers ve abrirse en el siglo XX la posibilidad real de una unidad del mundo, pero insiste en que incumbe al hombre la tarea de lograrla mediante un conjunto de decisiones comunes y evitar el imperio de la fuerza. Apela igualmente a la fe como fundamento del sentido humano; a la fe se opone el nihilismo como negación del fundamento de los valores. Jaspers, a semejanza de Heidegger, se abre a la posibilidad de un segundo tiempo axial en nuestra época. En ese tiempo el ser humano habría de realizarse en una comunicación sin límites.

La fe filosófica

En 1962 apareció *La fe filosófica ante la revelación*, obra que desarrolla temas tratados anteriormente. En ella Jaspers aborda de forma explícita el problema de crear un espacio mediador entre culturas, insinuado ya en

Sobre la verdad. En la obra aparece el concepto de «fe filosófica», que pretende resaltar la radicación del conocimiento filosófico en la existencia propia del individuo. Los contenidos del conocimiento filosófico no pueden equipararse ni a los resultados de la ciencia, que tienen un carácter necesario, ni a la fe revelada, que pretende ser vinculante para la conciencia individual. Jaspers dedica especial atención a las *cifras*, por las que la trascendencia habla en la inmanencia. En las cifras hay un lugar de encuentro entre la filosofía y la fe revelada. Frente al peligro de que la religión se convierta en un instrumento de dominio dogmáticamente cerrado, Jaspers defiende que la revelación ha de entenderse como una cifra. La fe filosófica y la fe revelada pueden encontrarse profundizando en el fundamento común de ambas.

Durante la enseñanza en Basilea, Jaspers intervino en diversas discusiones relativas a la época. De ellas surgieron obras como *La bomba atómica y el futuro del hombre* (1958); *Libertad y reunificación* (1960); *La idea de la universidad* (1961); *Wohin treibt die Bundesrepublik?* (¿Hacia dónde va la república alemana?, 1966). Obtuvo el Premio Goethe de la ciudad de Frankfurt (1947), el Premio de la Paz de los Libreros Alemanes, el Premio Erasmo (1958) y el Premio de la Fundación Oldenburg (1962).

Obras

Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen, Berlín, Springer, 1913 [*Psicopatología general*, trad. de R. O. Saubidet y D. A. Santillán, Buenos Aires, Beta, ^{3}1966; México, FCE, 1993]; *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, Springer, 1919 [*Psicología de las concepciones del mundo*, trad. de M. Marín Casero, Madrid, Gredos, 1967]; *Die Idee der Universität,* Berlín, Springer, 1923 [«La idea de la universidad», en AA. VV., *La idea de la universidad en Alemania*, Instituto de Filosofía-Universidad de Montevideo, Buenos Aires, Sudamericana, 1959, págs. 387-524]; *Die geistige Situation der Zeit*, Berlín-Leipzig, de Gruyter, 1931 [*Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, trad. de R. de la Serna, Barcelona, Labor, 1933]; *Philosophie*, Berlín, Springer, 1932 [*Filosofía*, 2 vols., trad. de F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958-1959]; *Vernunft und Existenz*,

Múnich, Piper, 1935 [*Razón y existencia*, trad. de H. Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1959]; *Nietzsche*, *Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlín, de Gruyter, 1936 [*Nietzsche*, trad. de E. Estíu, Buenos Aires, Sur, 1963]; *Existenzphilosophie: drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M., September 1937* (Das Sein der Umgreifenden, Wahrheit, Wirklichkeit), Berlín, de Gruyter, 1938 [*Filosofía de la existencia (tres lecciones explicadas en la Freien Deutschen Hochstift, de Frankfurt del Main en septiembre de 1937)*, trad. de L. Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1958; *Filosofía de la existencia,* Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993]; *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, Múnich, Piper, 1947 [trad. parcial, *Esencia y formas de lo trágico*, por N. Silvetti Paz, Buenos Aires, Sur, 1960]; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Múnich-Zúrich, Artemis, 1949 [*Origen y meta de la historia*, trad. de F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, [5]1968; Madrid, Alianza, [2]1985]; *Schelling, Grösse und Verhängnis*, Múnich, Piper, 1955; *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Múnich, Piper, 1958 [*La bomba atómica y el futuro de la humanidad*, trad. de I. Garfeldt-Kener, Buenos Aires, Fabril, 1961]; *Die Grossen Philosophen*, Múnich, Piper, 1957 [*Los grandes filósofos*: *los hombres decisivos*. *Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, trad. de P. Simón, Buenos Aires, Sur, 1966; *Los grandes filósofos: los fundadores del filosofar. Platón, Agustín, Kant*, Buenos Aires, Sur 1966]; *Freiheit und Wiedervereinigung: uber Aufgaben deutscher Politik,* Múnich, Piper, 1960 [*Libertad y reunificación: tareas de la política alemana*, trad. de J. Franco Barrio, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997]; *Die Idee der Universität,* Berlín, Springer, 1961; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Múnich, Piper, 1962 [*La filosofía ante la revelación*, trad. de G. Díaz y Díaz, Madrid, Gredos, 1968]; *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen,* Múnich, Piper, 1966.

Bibliografía

R. Almazán Hernández, «Introducción a la problemática de la verdad en la filosofía de Karl Jaspers», en *Studium* 10, 1970, págs. 83-113; J. A. Antón Pacheco, *Ensayo sobre el tiempo axial*, Sevilla, Kronos, [4]2000; F.-P.

BURKHARD, «Karl Jaspers», en F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de filosofía*, 3 vols., Barcelona, Herder, 2005, vol. 2, págs. 1075-1082; M. DUFRENNE y P. RICœUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, París, Éd. du Seuil, 1947; F. J. FUCHS, *Seinsverhältnis. Karl Jaspers' Existenzphilosophie,* Frankfurt, Lang, 1984; L. GABRIEL, *Filosofía de la existencia. Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre. Diálogo de las posiciones*, trad. de L. Pelayo Arribas, Madrid, BAC, 1974; A. KREMER-MARIETTI, *Jaspers y la escisión del ser*, trad. de A. Arias Muñoz, Madrid, EDAF, 1974; K. KUNERT, *Karl Jaspers. Eine Bibliographie*, Oldemburgo, G. Gefken, 1978; L. LAVELLE, *Le Moi et son Destin*, París, Aubier, 1936; G. REMOLINA VARGAS, *Karl Jaspers en el diálogo de la fe: Análisis de su posición filosófica frente a la fe revelada*, Madrid, Gredos, 1971; P. RICœUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mistère et philosophie du Paradoxe*, París, du Temps Présent 1947; K. SALAMUN (ed.), *Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens*, Múnich, Piper, 1991; *id.*, *Karl Jaspers*, trad. de M. Villanueva, Barcelona, Herder, 1987; W. STEGMüLLER, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, trad. de F. Saller, Buenos Aires, Nova, 1967, págs. 247-295; J. DE TONQUEDEC, *L'existence d'après K. Jaspers*, París, Beauchesne, 1945; CH. F. WALLRAFF, *Karl Jaspers. An introduction to his philosophy*, Princeton (NJ), University Press, 1970; *Werk und Wirkung, Karl Jaspers, Zum 80. Geburtstag*, Múnich, Piper, 1963, con diversas colab.; B. WELTE, «Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie», en *Symposium* 2, 1949; R. WISSER y L. H. EHRLICH, *Karl Jaspers. Philosoph unter Philosophen*, Wurzburgo, Köninghausen & Neumann, 1993.

FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

Límites de lo racional

El concepto de existencia constituye el centro del pensamiento de Jaspers. ¿Cuál es la manera de ser del hombre? ¿Cómo puede el hombre penetrar en su propio ser? El camino no es el de las ciencias objetivantes y necesarias, pues el ser del hombre no se halla en lo objetivo y necesario. Parece que el ser del hombre está inmerso en el mundo. Ahora bien, precisamente el mundo es absurdo e incomprensible. Y por eso el hombre, en cuanto

mundano, es incomprensible. Pero ahí tenemos a la vez la primera pauta para encontrar el hilo que nos conduce hacia el núcleo de lo humano. El hombre, guiado por el afán de comprender la totalidad del mundo objetivo, ha de ser conducido al límite de lo que puede conocer, para que así se ponga de manifiesto cómo allí no está todavía lo que realmente le afecta e interesa. La comprensión de la realidad objetiva es lo que Jaspers llama «orientación filosófica en el mundo». Este pensamiento, que se mueve en categorías objetivas, no alcanza el auténtico ser, en términos kantianos no alcanza el ser en sí.[300] Jaspers divide sutilmente los conceptos y encuentra en ellos puntos que necesitan una complementación. Si pregunto por el ser y sus formas, todo ese mundo objetivo se halla frente al yo, frente al sujeto. Si el yo quiere comprenderse, de nuevo se convierte en objeto para sí mismo. Con esas dos formas de ser, con la contraposición entre sujeto y objeto, no se alcanza el ser mismo. Jaspers quiere mostrar que el pensamiento racional se enreda en un laberinto de conceptos opuestos y fragmentarios, sin lograr una construcción armónica y coherente, sin captar sobre todo el individuo en su singularidad. Los sistemas filosóficos, en concreto el positivismo y el idealismo, pretenden encontrar el ser en el todo y en lo universal, relegando al individuo a la condición de un momento derivado de la totalidad, exaltan las leyes generales y descuidan la decisión responsable de la existencia.

Esclarecimiento de la existencia

Frente a esos sistemas, Jaspers busca el ser genuino en la singularidad de lo histórico, en la situación, en la decisión libre, anclada más allá de lo racional. Su proyecto filosófico es el «esclarecimiento de la existencia». Propiamente la existencia no puede definirse, pues no es un concepto genérico. Ese concepto se relaciona con el núcleo individual en el hombre, con su carácter incondicional y su posibilidad, con el ser y la trascendencia:

> Existencia es el ser mismo que se refiere a sí mismo y, por tanto, a la trascendencia mediante la que se sabe producida y en la que se funda.[301]

El hombre para Jaspers es *posible* existencia y decisión que quiere algo de forma absoluta.

Si la existencia no puede captarse conceptualmente, ¿de qué manera nos acercamos a ella? Jaspers busca caminos indirectos de acercamiento, aunque topa siempre con la dificultad de que la existencia no se deduce de nada, no puede someterse a un análisis objetivo, no es definible por abstracción del género de los actos existenciales, ya que cada uno de ellos es singular, y ni siquiera puede aprehenderse desde dentro, puesto que nosotros no la encontramos dentro de nosotros mismos como si fuera algo sobre lo que pudiéramos reflexionar, algo a lo que podemos mirar. Para la existencia se requiere la trascendencia, y ésta no se da sin la acción del absoluto, que en su aparición nos hace existir. Por eso la filosofía y la existencia coinciden. Aquélla habla de ésta, de la conmoción experimentada en el hombre por la trascendencia hacia el absoluto, hacia el ser.

Filosofía y religión

Por la relación con el absoluto y la trascendencia la filosofía coincide con la religión, pero a la vez difiere esencialmente de ella. La religión se basa en un singular acontecimiento histórico que origina una comunidad creyente, la cual reivindica la referencia a ella en toda relación con el absoluto, con Dios. Por el contrario, la filosofía no se centra en ningún acontecimiento histórico, ni en ninguna comunidad. No conoce ningún modelo universalizable de relación con la divinidad, ni sabe qué es ésta. Sin embargo, la filosofía gira constantemente en torno al absoluto. En su actividad de orientación filosófica en el mundo busca siempre la aprehensión del todo, conduce hasta los límites del saber y sitúa al hombre ante el vacío. Aquí se abre el espacio de juego de la apelación a una existencia posible. El ser solo se manifiesta en el naufragio de aquello en lo que se encuentra. Wolfgang Stegmüller intenta aproximarse a lo que es existencia en los siguientes términos:

> La existencia se realiza en el hombre solo en aquel momento en que él tiene plena certidumbre: en realidad quiero esto mismo; ello está hecho para la eternidad; aquí decidió un absoluto.[302]

A lo que sucede en un instante de ese tipo lo llamamos «existencia», «ser sí mismo», «libertad», pero con la particularidad de que se trata siempre de mi existencia y mi libertad, de modo que éstas en sentido estricto son incomunicables, ya que no pueden expresarse en categorías objetivas y universales.

Situaciones límite

Hemos dicho que el fracaso de la filosofía en la explicación total del mundo conduce al espacio de una existencia posible. Jaspers, en el contexto del esclarecimiento de la existencia, expone otra manera más explícita de acercamiento a ésta, la que se abre en las *situaciones límite*. En la enfermedad, en el sufrimiento, en el sentimiento de culpa, en la cercanía de la muerte, etcétera, se nos muestra de pronto la fragilidad de la existencia y se hace apremiante la cuestión de su sentido. De nada nos sirven las certezas que guiaban nuestra acción en el mundo. Nos sentimos absolutamente solos y experimentamos la necesidad de una decisión propia. Se abre la oposición entre nuestra manera de vivir en pos del disfrute, del progreso, del bienestar, del poder, y el plano más profundo de nuestra existencia posible. Intentamos eludirla bien mediante la desesperación nihilista, con la afirmación de que la vida no tiene sentido; bien refugiándonos en edificios ya construidos: las máximas de la acción, los rituales religiosos, las prácticas sociales; o bien recluyéndonos en el escepticismo. Cualquiera de las tres escapatorias es una traición al ser existencial, que requiere la decisión del hombre.

Trascendencia

A pesar del absurdo del mundo, nos sentimos absolutamente responsables de nuestra acción. Ahora bien, el logro de nuestra propia mismidad no está sin más en nuestras manos. En definitiva, la existencia no es un movimiento encerrado en nuestro propio interior. Dentro del mundo el sí mismo de la existencia se realiza a través de la existencia del otro. En el amor o en otro tipo de encuentros se realiza algo que antes no existía. Esto apunta al secreto

último del sí mismo, que en definitiva es un don debido a la participación en el absoluto. Por eso la existencia solo puede realizarse en relación con la *trascendencia*. Ésta se instaura en un salto que conduce desde todo lo experimentado temporalmente al ser mismo como realidad eterna. Gracias al salto surge la libertad. En él se captan las decisiones fundamentales de mi existencia. Dentro de la inmanencia no se da ninguna realización de un sentido último. En todo caso, el sentido definitivo puede irradiar desde el absoluto. Jaspers distingue tres formas de elevación a él, a saber: la trascendencia sobre los contenidos del mundo, las relaciones existenciales con la trascendencia y la lectura de las cifras del absoluto. La relación con el absoluto, con la divinidad, nunca es definitiva. El salto existencial tiene que realizarse de nuevo una y otra vez.

Razón y existencia

Jaspers usa la pareja de conceptos «razón» y «existencia» para designar la tensión entre la actividad filosófica del hombre desde su propia inmanencia y la existencia como relación con el absoluto. La razón aspira a rebasar los límites del saber, lo cuestiona todo y aspira a la unidad. La razón es lo que liga en todas las situaciones para acercarnos a la unidad, «desea que las cosas, extrañas las unas a las otras en la ruina, entren de nuevo en relación». [303] La razón empuja hacia una conjunción universal. Es la penetración continua hacia lo otro, la posibilidad de una convivencia universal. Sin embargo, la razón sin la existencia se perdería en el juego del movimiento intelectual. Y la existencia sin razón perdería su apertura. La razón se halla ligada a la existencia, está producida por ella y sin ella perecería. Aunque no produce nada por sí misma, está presente en el corazón de lo envolvente y desde allí puede despertar el todo y contribuir a su realización. El ir y venir entre la razón y la existencia no tiene fin. En ese vaivén todo se destruye. El movimiento intelectual acaba siempre en el *fracaso*. Pero el fracaso mismo es una cifra de la trascendencia, es el lenguaje del absoluto. En el fracaso se experimenta el ser. Lo permanente no es el verdadero logro. Lo logrado es el instante. En la idea de que el ser se esconde justamente en el acto en que se

revela puede verse una clara coincidencia de Jaspers con Heidegger. Jaspers escribe en *Razón y existencia:*

> Así, pues, es el ser mismo el que, inmenso en su explorabilidad, se muestra en su aparición, escabulléndose, empero, de continuo en cuanto él mismo, para solo mostrarse indirectamente en lo que encontramos a lo largo de nuestra experiencia como el ser-ahí determinado y como la legalidad del acontecer en toda su particularidad. Lo llamamos el mundo.
>
> Lo abarcador que somos nosotros tiene su límite, en segundo lugar, en la cuestión por la que él mismo es: el ser es la trascendencia que no se muestra a ninguna experiencia investigadora, ni siquiera indirectamente; es lo que, en calidad de abarcador simplemente, «es» tan inexorablemente como no es visible y permanece incógnito.[304]

Así, pues, para Jaspers *el ser es la trascendencia*, no a manera de un objeto producido por nosotros, sino como aquel primer envolvente que produce nuestro propio preguntar y no le permite aquietarse. El envolvente que somos nosotros, el espíritu, apunta hacia otro como un índice, y en cuanto tal es aparición del envolvente que es el ser mismo.

Podría decirse que la filosofía de Jaspers es un kantismo que quiere arrancar la palabra a la cosa en sí. Puesto que el movimiento de realización de la existencia (de aparición de la cosa en sí) es silencioso, el pensar y hablar de la filosofía habría de entenderse como una huella, un recuerdo, del instante de la existencia auténtica. Jaspers, en su intento de rebasar el límite de lo conceptual, acerca la filosofía al terreno de la teología y corre el riesgo de diluir la personalidad autónoma de la primera. Por otra parte, si las formas mundanas acaban en el fracaso, ¿cómo dejar a salvo el absoluto? ¿No queda envuelto también en el fracaso?

14. JEAN-PAUL SARTRE

Condenados a ser libres

Vida y obras

Jean-Paul Sartre nació en París el 22 de junio de 1905. A los dos años perdió a su padre. Fue acogido con su madre en casa de sus abuelos. Su abuelo era tío de Albert Schweitzer. En *Las palabras,* dirá retrospectivamente que a los 8 años tomó la decisión de ser escritor. En 1924 ingresa en la École Supérieure Normale de París; obtiene el número siete entre millares de estudiantes. Fueron compañeros suyos Paul Nizan, Raymond Aron, Jean Hyppolite y Maurice Merleau-Ponty. En 1928 opositó a cátedra de instituto; obtuvo el número cincuenta, mientras que Aron y Mounier obtenían el uno y el dos, respectivamente. Esto propició el encuentro con Simone Bertrand de Beauvoir. Sartre, con el fin de preparar de nuevo las oposiciones, trabajaba en la Biblioteca Nacional. René Maheu presentó a Simone a Sartre, y éste le puso el apodo de «Castor» (por el inglés *beaver* [castor], término cercano a «Beauvoir») como símbolo de su energía en el trabajo.[305] La relación de Simone con Sartre había de durar hasta la muerte de éste; ella se sintió atraída por su generosidad, entrega incondicional e inteligencia. Ambos acordaron establecer una relación estable y concederse la libertad de otras experiencias afectivas. En las oposiciones de 1929, Sartre obtuvo el número uno entre los trece candidatos aprobados y Simone el número dos. En noviembre del mismo año, Sartre parte para el servicio militar y en 1930 pasa al servicio de meteorología. De 1930 a 1945 enseña en diversos institutos. Entre 1933 y 1934 Sartre estudió la fenomenología de Husserl en Berlín. En 1936 publica *La imaginación* y *La trascendencia del ego* y en 1938 la novela *La náusea*. Poco después, en 1939, es llamado a filas. En 1940 cae prisionero de los alemanes; liberado en 1941, se adhiere a la resistencia. En 1943 aparecen *El ser y la nada* y *A puerta cerrada*. En 1945 funda la revista *Les Temps Modernes,* que dio aliento a los intelectuales de izquierdas. Luego deja la enseñanza y se dedica a la actividad de escritor libre. Ese mismo año se desplaza a Estados Unidos como corresponsal de *Combat* y *Le Figaro*. Entre 1945 y 1948, Sartre intenta crear una tercera vía entre comunistas y gaullistas.

En *El ser y la nada* y *A puerta cerrada,* aparece la necesidad del otro para mi propia realización, pero el autor insiste en el carácter polémico de las relaciones entre hombres. Una manera de relación polémica fue la

resistencia frente a los alemanes, que permitía una unidad de acción bajo el signo de la violencia. Después de la guerra se distancia de los planteamientos formulados en *El ser y la nada*. Cambia de enfoque teórico de cara al nuevo tipo de acción, que ya no será la resistencia y el enfrentamiento. Inicialmente desdeña la construcción de un proyecto colectivo y postula una pluralidad de conciencias libres que renuncien a toda hegemonía. Este camino solo es posible si todos lo aceptan. Salta a la vista que de cara a la acción esta solución resulta ineficaz. En consecuencia, Sartre comienza a postular el modelo de conciencias agrupadas en una acción colectiva. Piensa en un socialismo diferente tanto del gaullismo como del comunismo.

En 1946 aparece *El existencialismo es un humanismo*. Entre 1945 y 1949 se publican *Los caminos de la libertad*, un conjunto de novelas en las que Sartre busca una formulación literaria para su concepción de la libertad. Durante los años 1947 y 1948 Sartre redacta los *Cuadernos para una moral,* no publicados hasta 1983. En estos cuadernos se realiza la transición de *El ser y la nada*, texto fenomenológico e individualista, al Sartre comprometido y cercano al Partido Comunista Francés, a cuya causa se entrega en 1952 con el artículo «Les Communistes et la Paix» en *Les Temps Modernes*. En general, Sartre no acepta la perspectiva de un futuro unitario de la humanidad, de una colaboración universal de todos los hombres. Cree solamente en proyectos diferentes de acuerdo con la situación de la que han salido. Constata la violencia y busca mecanismos para mitigarla.

La solidaridad con el partido comunista le depara a Sartre un distanciamiento de Maurice Merleau-Ponty. En 1956 se opone a la intervención soviética en Hungría. Participa también en el movimiento anticolonialista, firmando la «Declaración sobre el derecho a la insumisión en la guerra de Argelia», aparecida en 1960. En este mismo año publica *Crítica de la razón dialéctica*, fruto de la confrontación con el marxismo. En 1964 se le concede el Premio Nobel de Literatura, que rechaza como protesta contra la orientación política de la Academia Sueca. Con motivo del desenlace de la «Primavera de Praga» rompe con el partido comunista. También se distancia del movimiento de «Mayo del 68». Se acerca, en cambio, a las posiciones maoístas. En 1973 se pronuncia contra la participación en las elecciones políticas y la democracia indirecta. Durante los últimos años de su vida no pudo escribir por pérdida de la vista.

Sartre es el principal representante del existencialismo ateo. Su pensamiento ha tenido repercusión más allá del campo estrictamente filosófico porque de su pluma salió también una importante creación literaria. Murió el 15 de abril de 1980 y fue sepultado el 17 del mismo mes en el cementerio de Montparnasse.

Obras

L'imagination, París, Alcan, 1936 [*La imaginación*, trad. de C. Dragonetti, Barcelona, Edhasa, 1978]; *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, París, Recherches Philosophiques, 1936-1937 [*La trascendencia del ego*, trad. de O. Masotta, Buenos Aires, Caldén, 1968; *La trascendencia del ego: esbozo de descripción fenomenológica,* Madrid, Síntesis, 2003]; *La naussée*, París, Gallimard, 1938 [*La náusea*, trad. de A. Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1938, 2006; Madrid, Alianza, 1981; Barcelona, Seix Barral, 1983]; *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943 [*El ser y la nada*. *Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. de J. Valmar, Buenos Aires, Losada, 1966, 1989; Buenos Aires-Madrid, Losada-Alianza, 1984, 1989, rev. por C. Amorós]; *L'existencialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946 [*El existencialismo es un humanismo*, trad. de V. Praci de Fernández, Barcelona, Edhasa, 1996]; *Les chemins de la liberté*, París, Gallimard, 1945-1949 [*Los caminos de la libertad*, 3 vols., trad. de M. R. Cardoso y M. de Hernani, Buenos Aires, Losada, 1959-1961; 3 vols., Madrid, Alianza, 1982-1983]; *Critique de la raison dialectique, précédé de Questions de méthode*, París, Gallimard, 1960 [*Crítica de la razón dialéctica*, *precedida de Cuestiones de método*, 2 vols., trad. de M. Lamana, Buenos Aires, Losada, 1963]; *Les mots*, París, Gallimard, 1963 [*Las palabras*, trad. de M. Lamana, Buenos Aires, Losada, 1963; Madrid, Alianza, 1982]; *Cahiers pour une morale*, París, Gallimard, 1983; *Obras completas*, trad. de A. Sastre y otros, Madrid, Aguilar, 1970, 1977, 1982 (contiene: *Los caminos de la libertad*, *La edad de la razón*, *Filosofía*, *El ser y la nada*, *La crítica de la razón dialéctica*, además de novelas y obras de teatro); *Critique de la raison dialectique, précédé de Questions de méthode,* texto establecido y anotado por A. Elkaïm-Sartre, vol. 2: *L'intelligibilité de l'histoire,* París, Gallimard, 1985.

Bibliografía

J.-G. ADLOFF, *Sartre, index du corps philosophique*, París, Klincksieck, 1981; J. M. ARAGüÉS, *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años cuarenta*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005; E. BELLO REGUERA, *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Murcia, Universidad de Murcia, 1979; J. BRAVO CASTILLO, *Jean-Paul Sartre*, Madrid, Síntesis, 2004; A. COHEN-SOLAL, *Sartre*, trad. de A. López Tobajas y Ch. Monot, Barcelona, Edhasa, 1990 (una biografía); M. CONTAT y M. RYBALKA, *Les écrits de Sartre: chronologie, bibliographie commentée*, París, Gallimard, 1970; C. FERNÁNDEZ LIRIA, *Una ontología positiva: ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre*, Madrid, Universidad Complutense, 1988; T. KÖNIG (ed.), *Sartre. Ein Kongress* (Internationaler Sartre-Kongress an der Johan Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt 9-12 de julio de 1987), Hamburgo, Rowolht, 1988; F. H. y C. C. LAPOINTE, *Jean-Paul Sartre and his critics: an international bibliography*, 1938-1980, Bowling Green (OH), Philosophy Documentation Center-Bowling Green State University, ²1981; B.-H. LÉVY, *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2001; J. MARISTANY DEL RAYO, *Sartre: el círculo imaginario, ontología irreal de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 1987; M. RIUS, *De vuelta a Sartre*, Barcelona, Crítica, 2005; I. SOTELO, *Sartre y la razón dialéctica*, Madrid, Tecnos, l967; PH. THODY, *Jean-Paul Sartre*, trad. por J. C. Pellegrini, Barcelona, Seix Barral, 1965; G. VARET, *L'ontologie de Sartre*, París, PUF, 1948; J. WAHL, *Historia del existencialismo*, Buenos Aires, La Pléyade, 1949, Siglo XX, 1971.

EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE

Conciencia e intencionalidad

La primera obra fenomenológica de Sartre es *La trascendencia del ego. Esbozo de una descripción fenomenológica* (1936-1937), que compuso durante su estancia en Berlín, donde estudiaba la fenomenología de Husserl.

En esta obra conserva la intencionalidad husserliana, pero introduce entre conciencia y yo una distinción que es muy decisiva para entender luego la función de la conciencia en *El ser y la nada*. Para Sartre solo la conciencia constituye el campo trascendental. En cierto modo, la conciencia es nada, pues no es ninguno de los objetos, y a la vez es todo, puesto que es conciencia de todos los objetos. La conciencia no ha de entenderse como una sustancia; consiste más bien en estar completamente fuera. La conciencia se define por la intencionalidad, no por el yo. La reducción fenomenológica puede extenderse también al yo, cuya naturaleza es empírica. Esto significa que el yo solo existe incorporado a las experiencias concretas del sujeto. Solo sus vivencias pueden dotarlo de un contenido. Previamente a las vivencias carece de todo contenido. El yo se constituye por una reflexión indirecta sobre lo vivido. En esta reflexión se constituye el polo de unidad de tres series de síntesis psíquicas: los estados, las acciones y las cualidades.[306] El ego no está en la conciencia ni material ni formalmente, está en el mundo. De acuerdo con lo dicho, distingue el *moi*, el aspecto activo del yo psíquico, y el *je*, la unidad de los estados, las acciones y las cualidades (el yo pienso). Ambos aspectos del yo pueden eliminarse de la conciencia.

El «en sí» y el «para sí»

Sartre ha expuesto su pensamiento sobre todo en *El ser y la nada*. Esta obra está influida por Husserl y por *Ser y tiempo* de Heidegger, que Sartre leyó en el periodo de cautividad. Toma del primero el análisis intencional de la conciencia, a la que se le añaden las características de la existencia que Heidegger desarrolla en su propia obra y el ser como fondo real del fenómeno. Esto engendra la tensión entre el carácter fenoménico y el transfenoménico del ser, la cual se desarrolla en la obra de Sartre a través de los conceptos «en sí» y «para sí», «ser» y «nada». El «en sí» es lo que es; en cambio, el «para sí» (la conciencia) ha de alcanzar lo que es. Hay una equivalencia entre «para sí», «nada» y «conciencia». Por novedosa que parezca la contraposición expuesta en esta terminología, equivale en cierto modo a la antigua de «ser y pensar».

El «ser en sí» y el «ser para sí» coinciden en que ambos son ser. ¿Cómo se relacionan entre sí estas dos regiones del ser? Sartre afirma:

> La conciencia es revelación-revelada de los existentes, y los existentes comparecen ante la existencia sobre el fundamento del ser que les es propio. [...] No hay ser que no sea ser en una manera de ser y que no sea captado a través de la manera de ser que a la vez lo pone de manifiesto y lo vela.[307]

El ser del existente, en cuanto se revela a la conciencia, es el fenómeno del ser. Este fenómeno no es el ser mismo, pero lo indica y lo exige. Sartre, de acuerdo con Heidegger, afirma que en cada instante tenemos una comprensión preontológica del ser, «no acompañada de fijación en conceptos ni de elucidación».[308] El ser mismo al que apuntamos a través del fenómeno, el ser en sí, es increado y carece de razón de ser; pero no es *causa sui,* ni se crea a sí mismo. No es activo ni pasivo. Está más allá de la afirmación y de la negación. El ser en sí es el *nóema* en la *nóesis*. Es opaco a sí mismo porque está lleno de sí mismo, lo cual equivale a lo expresado en la fórmula: «el ser es lo que es». El «ser en sí» no tiene un dentro que se oponga a un fuera, es macizo; está aislado en su ser y no mantiene relación alguna con lo que no es él.[309] Es el ser del devenir y está más allá del devenir. No conoce la alteridad, no puede mantener ninguna relación con lo otro. Es ajeno a la temporalidad; solo una conciencia temporal puede decir que «ya» es. No se le pueden aplicar conceptos como posible o imposible. El ser tiene una prioridad ontológica sobre la nada. En este sentido se opone a Hegel, con su afirmación de que la nada pasa al ser. Para Sartre, solo hay no-ser en la superficie del ser. El ser de Sartre podría concebirse en analogía con la «cosa en sí» de Kant. En ambos hay un ser transfenoménico, pero está oculto en los fenómenos.

Sin embargo, Sartre, de acuerdo con Husserl, insiste en que lo alcanzado es la cosa misma. Ahora bien, el «ser en sí» solo es alcanzado a través del aparecer, a través de un aparecer inagotable. En definitiva, Sartre se mueve más en el análisis de la conciencia (fenómeno) que en el conocimiento del ser mismo. El que construye el mundo es el sujeto, a través de su actividad se producen las cualidades concretas.

La nada

Estructuralmente *El ser y la nada* se articula en cuatro partes: «El problema de la nada»; «El ser-para-sí»; «El para-otro»; «Tener, hacer y ser». La introducción trata del fenómeno y de lo que aparece en él. En consecuencia pone en juego los conceptos de conciencia y de ser-en-sí. La primera parte comienza con la cuestión de la interrogación. Sin duda influye en este tipo de comienzo el párrafo segundo de *Ser y tiempo*, donde Heidegger habla de «La estructura formal de la pregunta por el ser». Según Sartre, el hombre concreto, tal como es en el mundo, mantiene una actitud interrogativa ante el ser. La interrogación espera una respuesta del ser interrogado:

> Sobre el fondo de una familiaridad preinterrogativa con el ser, espero de este ser un desvelamiento de su ser o de su manera de ser.[310]

Pero la respuesta puede ser negativa. Con ello la interrogación es puesta entre «dos no-seres: no-ser del saber en el hombre, posibilidad de no-ser en el ser trascendente».[311] Con ello la interrogación nos revela que estamos rodeados de nada.

En la conclusión de la obra, para explicar lo que significa la aparición del para sí, Sartre recurre a la pregunta de lo que sucedería si se aniquilara un solo átomo del universo. Significaría, responde, una catástrofe para el universo entero. De igual manera, añade:

> El para-sí aparece como una leve nihilización que tiene origen en el seno del ser; y esta nihilización es suficiente para que un trastorno total *le sobrevenga* al en-sí. Ese trastorno es el mundo. El para-sí no tiene otra realidad que la de ser la nihilización del ser.[312]

La conciencia, en cuanto lo otro del ser, es simplemente nada. Es un absoluto no sustancial, cuya realidad es puramente interrogativa. Puede cuestionar porque ella misma está siempre en cuestión. El para-sí está siempre en suspenso, es un perpetuo aplazamiento. Si pudiera alcanzar

alguna vez su meta, desaparecería. El para-sí no podría existir sin el en-sí, pues una conciencia tiene que ser conciencia de algo. Aunque sea nihilización, «es», y constituye una unidad con el en-sí. Sartre aduce a este respecto un doble concepto griego del todo: la realidad cósmica, y la constituida por ésta y por el vacío que la rodea.[313] La totalidad del en-sí y del para-sí «se caracteriza porque el para-sí se hace *otro* con respecto al en-sí, y, sin embargo, el en-sí no es algo que sería distinto del para-sí en su ser: pura y simplemente, es».[314] O sea, la relación entre ser y nada no es recíproca. La nada se relaciona indisolublemente con el ser, pero el ser no se relaciona con la nada:

> Capto el ser, *soy* captación del ser, no soy *sino* captación del ser, y el ser que capto no se afirma *contra mí* para captarme a su vez; él es lo captado. Simplemente, su *ser* no coincide en modo alguno con su ser-captado.[315]

La nada se origina con el principio de la conciencia. La presencia implicada en la conciencia crea una distancia de sí, y con ello se produce una fisura en el ser. Por el hecho de ser conscientes de algo, negamos que la conciencia misma sea ese algo. La conciencia y el ser en-sí son dos tipos de ser entre los cuales media una escisión radical. ¿Se rompe con ello el carácter macizo y compacto del ser, su identidad consigo? Sin duda hay un déficit en el esclarecimiento conceptual de la correlación entre el ser y la nada, del salto por el que del en-sí se pasa al para-sí, de cómo el ser puede hacerse otro. Sartre hace afirmaciones que parecen paradójicas. Por una parte dice que la nada está dentro del ser, en su corazón, como si fuera una enfermedad suya, y, por otra, que la nada solo se da en la superficie del ser y no añade nada al en-sí. En cualquier caso, el ser precede a la nada, pues para negar y anular es necesario que haya ser. La nada es la disminución del carácter compacto del ser, la negación del principio de identidad. Gracias a esa negación el ser puede hacerse presente a sí mismo. El en sí se funda a sí mismo al darse la fundamentación del para sí.[316]

El sujeto como negación

La libertad es el único fundamento del ser. Puesto que el ser es lleno, toda negación tiene su origen en el sujeto. Éste es nihilización por esencia. La conciencia, como no-cosa, es equivalente a la nada. La nada se extiende a las cosas desde la conciencia. La acción de la conciencia introduce los proyectos y hace que el ser pierda su plenitud. Todo eso se produce a través de la actividad intencional, que pone el ser en relación con la nada. La conciencia recuerda las cosas y distingue las unas de las otras. La nada es fuente de determinación de las cosas, de acuerdo con la sentencia de Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. La nada pone en movimiento el ser, ella constituye el mundo. Es el movimiento de anulación por el que la conciencia se retira de las cosas y a la vez inscribe en ellas el proyectarse.

Sartre describe plásticamente la actividad aniquiladora de la conciencia mediante ejemplos como el siguiente: entro en un bar y miro si está Pedro; las cosas constituyen un trasfondo desde el que ha de mostrarse Pedro. Buscándolo voy más allá de las cosas particulares. Con ello tenemos una primera aniquilación. Si Pedro no aparece, tenemos otra aniquilación, su ausencia. Igualmente, si me decido a ser pintor digo «no» a la existencia anterior y mediante esta negación puedo ir más allá de lo dado hasta ahora. El hombre, en cuanto ser posible, no es lo que es y es lo que no es. Porque no somos lo que somos, podemos dirigir la negación hacia nosotros.

La mala fe

Así surge el fenómeno de la «mala fe». La mala fe se distingue de la mentira. En ésta el mentiroso está totalmente al corriente de la verdad que oculta. El mentiroso tiene la intención de engañar y no trata de disimularse a sí mismo esta intención. En cambio, la mala fe consiste en mentirse a sí mismo. En ella yo mismo me enmascaro la verdad. El que miente y aquél a quien se miente son una misma persona. Eso implica que la persona en cuestión debe saber la verdad para ocultársela cuidadosamente. Esto se relaciona con la problemática del psicoanálisis. En la explicación mediante el inconsciente (ello), que engaña al yo, Sartre ve la figura de una mentira sin mentiroso.[317] Descubre, además, la estructura de la mala fe en la resistencia del paciente cuando el médico se acerca a la verdad. El paciente conoce lo enmascarado y

se resiste al desenmascaramiento. En la censura se da un conocimiento de lo que debe reprimirse, y este conocimiento implica el reconocimiento de que esa actividad se da en nosotros. La censura ha de

> ser conciencia de la tendencia a reprimir, pero precisamente para no ser *conciencia de eso*. ¿Qué significa esto, sino que la censura debe ser de mala fe?[318]

La tendencia reprimida implica la conciencia de ser reprimida, la conciencia de haber sido rechazada por ser lo que es, y un proyecto de disfraz.

Sartre aduce también como ejemplo de mala fe lo que Wilhelm Stekel, psiquiatra vienés, dice sobre las mujeres patológicamente frígidas, a saber, que logran enmascarar el goce inherente al acto sexual. Estamos efectivamente, dice Sartre,

> ante un fenómeno de mala fe, puesto que los esfuerzos intentados para no adherirse al placer experimentado implican el reconocimiento de que es experimentado el placer y, precisamente, lo implican *para negarlo*.[319]

El hombre es una pasión inútil

La segunda parte de la obra analiza la estructura de la conciencia, que, tal como aparece en la mala fe, es lo que ella no es y a la vez no es lo que ella es. La conciencia, el para-sí, aspira a la síntesis con el en-sí, pero no puede alcanzarla.

La nada sartreana, que está por encima del espíritu, es el sustituto de Dios. Aunque Sartre se confiesa ateo, reconoce que Dios es la suprema idealidad. Dios es el ideal de una conciencia como fundamento de la propia. El hombre, en cuanto falto de ser, es deseo de ser y tendencia a ser. Dios es el ideal de una conciencia que fuera el fundamento de su propio ser en-sí, el ideal de un «en sí-para sí». El para-sí desea retornar al en-sí. Pero este ideal fundamental es irrealizable y, por tanto, el hombre es una *pasión inútil*, o bien, desarrollando un impulso fichteano, el hombre es un deseo apagado de ser Dios.

Ser libre implica estar condenado a ser libre, o sea, no alcanzamos nuestra propia meta. Sartre excluye toda idea de creación o transición de la nada a la existencia, pues la nada es posterior al ser. El ser es, para él, el fondo común de las cosas, que constituyen la expresión de la única existencia. El ser es unívoco y en cuanto tal está en los fenómenos. Puesto que no es conciencia en sí mismo, carece de razón de ser, es *absurdo*. Porque el ser se da en los fenómenos y éstos son contingentes, la totalidad de lo que es ha de considerarse contingente.

Sartre rechaza la existencia de Dios en aras de la libertad. Según él, si Dios existiera no seríamos libres, seríamos una esencia determinada desde la eternidad. La manifestación (el fenómeno) del ser es entendida mediante la intencionalidad de Husserl. El ser aparece como objetividad del fenómeno. Tenemos un acceso conceptual al ser, en el que éste se nos presenta como el concepto más rico y a la vez más indeterminado. Y, por otra parte, tenemos un acceso mediante el sentimiento, concretamente el de la *náusea*, en la que el ser se presenta como total indeterminación, a semejanza de lo que según Heidegger se nos revela en la angustia.

El otro. La acción

Sartre dedica la tercera parte de *El ser y la nada* al problema del otro hombre. Simultáneamente con esta obra escribió *A puerta cerrada*. Aquí muestra que «el otro» es el infierno cuando se perturba la relación con él, ya que los otros son lo más importante para nuestro propio conocimiento. En *El ser y la nada*, la existencia del otro no es una necesidad ontológica, sino una realidad fáctica. Veo que el otro se comporta con las cosas y, por tanto, que hay otros centros además del mío. Me siento observado y me avergüenzo. Veo lo que me pasa a través del otro. El otro me media conmigo mismo. Y a la vez es un límite para mi libertad. Mi trascendencia existe para otra trascendencia. Sartre se apoya en la dialéctica de señor y siervo de Hegel. Es decir, afirma una relación profunda con el otro, pero esta relación no es de simple intersubjetividad pacífica. El otro se muestra primeramente en el fenómeno de la *mirada*. La relación consigo se produce a través del otro: amor, lenguaje, deseo, odio, sadismo.

La cuarta parte de la obra aborda el tema de la *acción*. Ésta obedece a un proyecto que determina una modificación en el ser de lo trascendente. Por ejemplo, una taza puede ser modificada hasta su aniquilamiento. El para-sí cambia la materialidad del en-sí. En este contexto, Sartre desarrolla su teoría de la *libertad*. La acción brota de una elección originaria, de un proyecto. El sentido último de la elección originaria es la aspiración del hombre a lograr una síntesis del para-sí con el en-sí, aunque esa síntesis sea imposible. Los actos están entrelazados con estructuras y significaciones profundas, pero éstas no implican una determinación necesaria, pues proceden de la actividad de la libertad. La acción libre está siempre abierta al futuro. En esa apertura constantemente renovada se constituye mi ser. La libertad se ejerce en una situación, pero a su vez la situación está determinada por la libertad. La ontología misma no implica una ética, pero ha de trazar el camino para desarrollarla. Sartre anuncia esta tarea al final de la obra. Los *Cahiers pour une moral* (1947-1948) intentan desarrollar la tarea no resuelta.

La crítica a *El ser y la nada* esgrimió diversos tipos de reproche: quietismo de la desesperación, soledad del hombre sin solidaridad, solipsismo idealista, pensamiento del vacío y de la nada. En las conferencias que Sartre pronunció en París los días 28 y 29 de octubre de 1945 quiso salir al paso de estas críticas. De allí surgió el texto de *El existencialismo es un humanismo* (1946).

Existencialismo y humanismo

En este texto Sartre quiere mostrar que el existencialismo, en contra de lo supuesto en dichas objeciones, hace posible la vida humana. El existencialismo, dice, deja una posibilidad de elección al hombre, y precisamente por eso asusta. Con mayor claridad que nunca expone aquí el autor su concepción del existencialismo, reiterando la tesis de que *la existencia precede a la esencia*. Según Sartre, el hombre no es definible porque empieza por ser nada. Será tal como se haga de hecho. El hombre es ante todo «un proyecto que se vive subjetivamente». La elección humana tiene un carácter intersubjetivo, pues el hombre, al elegirse, elige a todos los demás. Creo una imagen del hombre que yo elijo. Eligiéndome, elijo al hombre. Al descubrir mi intimidad descubro al mismo tiempo al otro. En el

mundo intersubjetivo decide el hombre lo que él es y lo que los otros son. Todo proyecto, por individual que sea, tiene un valor universal. Construyo lo universal eligiéndome. La argumentación en contra de la libertad es fruto de la mala fe, así cuando un hombre afirma el determinismo escudándose en sus pasiones. Son cobardes lo que se ocultan su libertad por espíritu de seriedad o por excusas deterministas.

Sartre concede un doble sentido a la palabra «humanismo»: la teoría que toma al hombre como fin y como valor superior; y la que defiende que el hombre está continuamente fuera de sí mismo, que él es proyectándose y perdiéndose fuera de sí. Se opone al humanismo en el primer sentido por la razón de que el hombre no está realizado todavía, y añade que el culto a la humanidad conduce al fascismo. El humanismo existencialista consiste en la afirmación de que el hombre no está encerrado en sí mismo, sino que se desarrolla en un universo humano. El uso de la palabra «humanismo» tiene el sentido de recordar al hombre que su único legislador es él mismo. Sartre pretende que el existencialismo es un optimismo, y lo es porque se basa en la doctrina de la acción. Según hemos dicho, la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger está escrita con la intención de responder a Sartre, a quien replica con la tesis del ser como garante de la grandeza o dignidad humana.

El marxismo

Según hemos indicado, después de la guerra Sartre centró su pensamiento en la confrontación con el marxismo, sistema que a su juicio sigue siendo la filosofía insuperable de nuestro tiempo. No obstante, su validez depende de que se mantengan las circunstancias que lo han producido. Esta nueva época de reflexión desembocó en la obra *Crítica de la razón dialéctica.* En esta obra, a la tendencia marxista a reducirlo todo a categorías abstractas, con detrimento de la comprensión de lo particular, Sartre contrapone un método que ha de tener en cuenta todas las mediaciones que contribuyen a la dinámica de una concreta totalidad histórica. Sin duda está influido por *Las aventuras de la dialéctica* de Merleau-Ponty. Según Sartre, en los objetos colectivos ha de estudiarse su nacimiento a partir de la historia concreta de los individuos. Se requiere una comprensión de la historia que, además de atender a la continuidad del nexo histórico, lo interprete en relación con la

singularidad histórica. Gracias a ese *método progresivo-regresivo* se da entrada al individuo en su situación concreta. Para Sartre, el primer fundamento de la praxis individual está en la necesidad. Este condicionamiento material es la causa de que la relación entre los hombres sea conflictiva. Frente a los comportamientos en serie, en los que se expresa la forma alienada de la comunidad, Sartre propone el grupo como una organización libre de los individuos, en la que es posible un reconocimiento recíproco en la libertad. El Estado, porque se apoya en los comportamientos en serie, no es una expresión de la totalidad de los individuos. No obstante, ejerce una función totalizadora por la que se distingue de las clases en lucha. La pregunta por la posibilidad de comprender la historia equivale a la cuestión de si es posible unir todos los conflictos y las acciones en una praxis totalizadora.

Después de la muerte de Sartre se publicó *L'intelligibilité de l'histoire* (1985), obra inacabada pensada como segunda parte de la *Crítica de la razón dialéctica*.

La filosofía de Sartre, sobre todo la desarrollada en *El ser y la nada*, suscitó discusiones tanto en el campo católico (G. Marcel), como en el comunista (H. Lefebvre, P. Naville). En el ámbito fenomenológico, merece especial atención el diálogo crítico con Merleau-Ponty. Sartre está expuesto a las objeciones que se alzan contra el subjetivismo radical de la época moderna. Hay una contradicción en su enfoque del método fenomenológico, pues, por una parte, atribuye la primacía al ser, pero, por otra parte, asigna una función incondicional a la conciencia. Con ello hay como dos absolutos en pugna, dos absolutos que amenazan con destruirse mutuamente. Sartre deja pendiente un mejor esclarecimiento de la pregunta: ¿qué relación guarda lo descubierto en la actividad intencional de la conciencia con el proyecto de la libertad? La intencionalidad exige que el contenido se encuentre en el ser; en cambio, la libertad incondicional pretende ser en cada caso un nuevo comienzo desde sí misma. Por eso, el Sartre de la época de *El ser y la nada* se resistía a radicar las posibilidades de la libertad en la situación concreta y en el contexto de lo puesto intersubjetivamente. La negación de la situación presente relega a segundo término el problema de la consistencia del proyecto de futuro. Podría decirse que en la intencionalidad fenomenológica la referencia a la intuición es sustituida por la actividad imaginativa. El postulado de libertad incondicional impide la síntesis con el ser. La

conciencia, como negación del ser, está fuera de él. Se vierte hacia el ser apasionadamente, pero también inútilmente.

15. GABRIEL MARCEL

EXISTENCIA ENCARNADA

Vida y obras

Gabriel Marcel nació el 7 de diciembre de 1889 en París y murió en esa misma ciudad el 8 de octubre de 1973. Procedía de una familia judía en buena situación económica. Era hijo de diplomático y huérfano de madre. Asistió a las lecciones de Bergson en el Collège de France. Estudió filosofía en la Sorbona. Durante la primera guerra mundial prestó servicios de información para la Cruz Roja; su tarea era transmitir información a los familiares sobre los soldados desaparecidos. Las vivencias de esta época provocan una crisis general que conducirá a la conversión al catolicismo en 1929. De 1910 a 1923 da clases como agregado de instituto y enseña en liceos de Vendôme, París, Sens y Montpellier. El 24 de marzo de 1928 tuvo lugar una discusión en la Société Française de Philosophie entre él y Brunschvicg sobre el tema «Inmanencia y trascendencia». Intervinieron también Maurice Blondel, Étienne Gilson y Édouard Le Roy. Después de la Guerra Europea enseñó en París, 1939-1940, y en Montpellier (1941-1942).

Recibió influjos de S. T. Coleridge y F. H. Bradley, representantes del idealismo inglés, y de Bergson. Fue profesor visitante en Harvard y otras universidades. En los años 1934-1943 redactó el tercer grupo de escritos del *Diario metafísico.* En 1944 apareció *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Desde 1952 fue miembro del Institut Françaises. En 1964 aparece *La dignité humaine et ses assises existentielles* (La dignidad humana y sus fundamentos existenciales), publicación que recoge las conferencias del autor en Harvard durante los años 1961-1962, y en 1967 publica *Essai de philosophie concrète* (Ensayo de filosofía concreta). El pensamiento de Marcel tuvo especial repercusión entre 1950 y 1970 como contrapartida frente al existencialismo de Sartre. Influyó en el personalismo

(Landsberg, Mounier) y en la filosofía del otro desarrollada por Levinas. A la vez muestra una notable semejanza con la filosofía dialógica de Martin Buber. Sus tres grandes temas son el compromiso, la corporalidad y la relación con el otro.

Obras

[PAUL LUDWIG LANDSBERG], *Problèmes du personnalisme*, París, Éd. du Seuil, 1952. [GABRIEL MARCEL]: *Le monde cassé,* París, Vrin, 1933; *Journal métaphysique*, París, Gallimard, 1927 [*Diario metafísico*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1957]; *Être et avoir*, París, Aubier, 1935 (contiene: *Journal metaphysique. Esquisse d'une phénoménologie de l'Avoir*) [*Ser y tener*, trad. de A. M. Sánchez López, Madrid, Caparrós, [2]2003 (solo trad. del *Journal 1928-1933*); *Diario metafísico (1928-1933)*, trad. de F. del Hoyo, Madrid, Guadarrama, 1969]; *Homo viator. Prolegomènes à une philosophie de l'espérance,* París, Aubier, 1944 [*Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, trad. de E. Zanetti y V. P. Quintero, Buenos Aires, Nova, 1954]; *Le mystère de l'être*, París, Aubier, 1951 [*El misterio del ser*, trad. de M. E. Valentié, Buenos Aires, Sudamericana, [2]1964, Barcelona, Edhasa, 1971]; *Présence et immortalité*, París, Flammarion, 1955; *L'homme problématique*, París, Aubier, 1955 [*El hombre problemático*, trad. de M. E. Valentié, Buenos Aires, Sudamericana, 1956]; *Théâtre et religion,* París, Vitte, 1955; *La dignité humaine,* París, Vitte, 1955; *La dignité humaine et ses assises existentielles,* París, Aubier, 1964; *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, Frankfurt, Knecht, 1964 [*En busca de la verdad y de la justicia*, trad. de J. Godó Costa, Barcelona, Herder, 1967]; *Der Philosoph und der Friede*, Frankfurt, Knecht, 1964 [*Dos discursos y un prólogo autobiográfico*, trad. de A. Martí Fernández, Barcelona, Herder, 1967]; *Essai de philosophie concrète*, París, Gallimard, 1967; *Pour un sagesse tragique et son au-delà*, París, Plon, 1968 [*Filosofía para un tiempo de crisis*, trad. de F. García-Prieto, Madrid, Guadarrama, 1971]; *En chemin vers quel éveil?,* París, Aubier, 1971; *Obras selectas*, trad. de M. Parajón, Madrid, BAC, 2002-2004 (vol. 1: *El misterio del ser; El dardo; La sed; La señal de la cruz;* vol. 2: *De la negación a la invocación; El mundo roto; Un hombre de Dios; El camino de Creta*).

[EMMANUEL MOUNIER]: *Œuvres complètes*, 4 vols., París, Éd du Seuil, 1961-1962; *Obras: 1931-1939*, Barcelona, Laia, 1974; *Obras*, 4 vols., trad. de J. C. Vila y otros, Salamanca, Sígueme, 1988-1993; *Textes inédits*, París, Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier, 1952-1984 [*Textos inéditos*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1991]. **Obras sueltas en cast.:** *Qué es el personalismo*, trad. de E. Ruffo, Buenos Aires, Criterio, 1956; *Revolución personalista y comunitaria*, trad. de J. Gómez Casas, Madrid, Zero, 1975; *Manifiesto al servicio del personalismo*, trad. de J. D. González Campos, Madrid, Taurus, [5]1986; *Introducción a los existencialismos*, trad. de D. D. Montserrat, Madrid, Revista de Occidente, 1949 (Madrid, Guadarrama, [2]1973); *El personalismo*, trad. de A. Aisenson y B. Dorriots, Buenos Aires, Universitaria, [10]1974 (Madrid, Acción Cultural Cristiana, 1997); *Comunismo, anarquía, personalismo*, Madrid, Zero, 1967.

Bibliografía

[Sobre P. L. Landsberg]: M. NICOLETTI, S. ZUCAL y F. OLIVETTI, *Da che parte dobbiamo stare: il personalismo di Paul Ludwig Landsberg*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007; E. ZWIERLEIN, *Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg: zur Frage nach dem Wesen des Menschen zwischen Selbstauffassung und Selbstgestaltung*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1989. [Sobre G. Marcel]: F. BLÁZQUEZ, *La filosofía de Gabriel Marcel: de la dialéctica a la invocación,* Madrid, Encuentro, 1988; *id.*, *Marcel (1889-1973),* Madrid, Ediciones del Orto, 1995; J. CHENU, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphisique*, París, Aubier-Montaigne, 1948; M.-M. DAVY, *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*, Madrid, Gredos, 1963; T. K. GALLAGUER, *La filosofía de Gabriel Marcel*, Madrid, Razón y Fe, 1968; F. H. y C. C. LAPOINTE, *Gabriel Marcel and his critics. An international bibliography (1928-1976),* Nueva York, Garland Publishing, 1977; J. PARAIN-VIAL, *Gabriel Marcel y los niveles de experiencia*, Barcelona, Fontanella, 1969; P. RICŒUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, París, Temps Présent, 1947 (Éd. du Seuil, 1948); J. M. UDINA, «Gabriel Marcel 1889-1973», en P. LL. FONT (ed.), *Història del pensament cristià,* Barcelona, Proa-Fundació Joan Maragall, 2002, págs. 977-

997; J. Urabayen Pérez, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, EUNSA, 2001; C. Valderrey, *El amor en Gabriel Marcel*, Madrid, Prensa Española, 1976.

[Sobre E. Mounier]: M. Barlow, *El socialismo de Mounier*, Barcelona, Nova Terra, 1975; F. Blázquez Carmona, *Emmanuel Mounier: 1905-1950*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997; A. Comín Oliveres, «Emmanuel Mounier», en P. Ll. Font (ed.), *Història del pensament cristià, op. cit.*, págs. 1001-1037; C. Díaz, *Emmanuel Mounier*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2000; A. Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo* XX*: el personalismo*, Madrid, Cincel, 1985; L. Guissard, *Emmanuel Mounier*, Barcelona, Fontanella, 1965; J. Lacroix y otros, *Presencia de Mounier*, Barcelona, Nova Terra, 1967; G. Lurol, *Genèse de la personne*, París, L'Harmattan, 2000; C. Moix, *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Barcelona, Estela, 1964.

LA FILOSOFÍA DE LO CONCRETO

El otro

Marcel sintonizaba con Jaspers, respetaba a Heidegger y tenía buena relación con Camus, pero no compartía el existencialismo de Sartre, cuya obra *El ser y la nada* sometió a una crítica radical en *Homo viator*. Aunque se le conceptúa como existencialista cristiano, en el Congreso Internacional de Filosofía de Roma celebrado en 1946 mostró su deseo de no ser considerado existencialista. Creía caducadas las filosofías de la existencia basadas en la angustia y defendía que su renovación había de consistir en una meditación sobre la esperanza.

El *Diario metafísico* es el testimonio del camino de Marcel desde el existencialismo a la filosofía de lo concreto. La primera parte contiene anotaciones de enero a mayo de 1914. En ella Marcel intenta liberarse de la tradición idealista. La segunda parte contiene escritos de 1915 a 1923. El método de la obra está marcado por la transición a la *filosofía concreta*. Se opone a la interpretación de la conexión del hombre con su entorno como relación entre un sujeto y un objeto. Más bien, según Marcel, el sujeto no es una entidad cerrada frente al entorno, sino que participa inmediatamente en

él. No hay ninguna instancia que se interponga entre el yo y el objeto. El cuerpo no es un intermediario entre mi persona y el objeto, ni un simple instrumento para acercarme a las cosas; es más bien la condición de que podamos usar instrumentos. La existencia es una participación inmediata en el entorno. Marcel la describe con el término «compromiso» *(engagement)*, el cual indica que yo estoy envuelto en la situación. Esta idea está emparentada con la de la existencia como «ser-en-el-mundo». Para Marcel, el hombre es una *existencia encarnada*. No tenemos cuerpo, sino que *somos* cuerpo. La percepción nos da un acceso directo al mundo. El cuerpo es el centro desde el que se ordena mi mundo, y que me proporciona una perspectiva especial del mundo.

Junto con la corporalidad y el compromiso, el tercer tema importante, e incluso predominante, de la filosofía de Marcel es el de la *relación con el otro*. En sus experiencias con los familiares de los desaparecidos durante la guerra pudo sentir a lo vivo situaciones que estremecían la vida de las personas.[320] Narra encuentros en los que el otro al principio es un extraño, pero luego descubre paulatinamente vivencias que unen a los dos dialogantes. La relación adquiere una dimensión más profunda. Conforme adelanta este proceso, el otro deja de ser un simple alguien y se convierte en un tú para mí. Comienza la comunicación recíproca. Es más, el otro comienza a descubrirme a mí para mí mismo. Yo llego a mí mismo a través del otro. La relación con el otro es la condición para que pueda realizarse la relación conmigo. En la relación con el otro yo puedo hacerme diferente y desde el otro yo puedo volver a mí mismo. La relación dialogística sirve a Marcel de base para alejarse del modelo sujeto-objeto. Desde el terreno de la intersubjetividad critica la posición cartesiana, lo mismo que el neokantismo de su época, concretamente el de Brunschvicg. El punto de partida no es para Marcel un sujeto aislado, sino la *corporalidad encarnada* en el mundo. Lo dado concreta e inmediatamente, la existencia fáctica, precede a la reflexión. Las determinaciones conceptuales se refieren a eso que está dado previamente, aunque sin poder alcanzarlo por completo.

Ser y tener

En el desarrollo del pensamiento de la existencia encarnada es decisiva la distinción entre *ser* y *tener*, que aparece en la obra así titulada (1935). Para Marcel la estructura posesiva de «tener» crea una distancia frente al objeto y al otro hombre. En cambio, la corporalidad concreta abre la forma de relación caracterizada como «ser». Aquí se descubre la dimensión del misterio, del ser que envuelve la existencia, a diferencia de la distancia que se da en la relación entre sujeto y objeto. En este contexto, Marcel introduce también la distinción entre «primera y segunda reflexión». La primera reflexión contrapone un orden conceptual a la realidad. Por el contrario, la segunda reflexión, caracterizada como recogimiento, es de tipo participativo, pues en ella el pensamiento llega a participar en el misterio del ser y lo alberga en el recuerdo.

La idea de la *participación* sirve para esclarecer también la relación entre los hombres. En la convivencia amante, por ejemplo, se produce una participación en el ser y en Dios. Desde esta perspectiva también la libertad recibe una interpretación que la eleva por encima de la simple disposición sobre sí mismo. Marcel entiende la libertad como la respuesta a una llamada que llega de fuera, y que en definitiva procede del yo divino.

Los pensamientos anteriores siguen desarrollándose en *El misterio del ser* (1951). Marcel había escrito una obra teatral titulada *Mundo roto* (1933). La experiencia de un mundo roto le sirve ahora de punto de partida para abordar la cuestión del ser. El mundo roto es el que se expresa con categorías objetivas, así, por ejemplo, en el conocimiento científico y la técnica. En cambio, desde el ser concreto en el mundo y desde la relación con el otro se abre el camino hacia la participación en el ser, que está cerrado para el mundo roto. Marcel entiende el ser como presencia, como un estar presente y comparecer; la presencia solo puede darse en un estar presente junto con otro. De acuerdo con esto, desarrolla una ontología de la participación, en un acontecer que implica la llamada y la respuesta. A partir de esta ontología da un nuevo sentido a las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad (amor). Concede especial atención al ser entendido como lugar de la fidelidad. La fidelidad llega más allá de la muerte, pues somos testigos de una forma de presencia que ni siquiera la muerte puede aniquilar. En general, la filosofía de Marcel está fuertemente influida por la teología.

Paul Ludwig Landsberg

Marcel influyó a su vez en Paul Ludwig Landsberg (1901-1944), discípulo de Max Scheler, que en su huida de la Alemania nazi se refugió en España y luego en Francia, pero fue hecho prisionero por la Gestapo en 1943 y murió el año siguiente en el campo de concentración de Oranienburg. Landsberg trabajó sobre la relación entre la existencia y el compromiso histórico, resaltando que si bien me encuentro siempre en una situación (facticidad), no obstante puedo cambiarla mediante una proyección hacia el futuro (trascendencia). A través de la acción adquiero responsabilidad por lo que ha de realizarse en el futuro. Puesto que nuestra existencia está inmersa en un destino colectivo, solo puede realizar su sentido a través de los sucesos colectivos.

El personalismo de Emmanuel Mounier

Emmanuel Mounier nació en Grenoble el 1 de abril de 1905. Comenzó los estudios de medicina, pero luego se dedicó a la filosofía. Desde 1929 trabajó como periodista. En 1932 fundó la revista *Esprit*, que se convirtió en un foro de defensa del personalismo. Mounier combatió intensamente el fascismo. Su revista fue prohibida durante el régimen de Vichy (1941-1944), y él mismo fue detenido en 1942. Hizo suyo el pensamiento fundamental de Gabriel Marcel. Mounier es el principal representante del personalismo, y lo defiende frente a la experiencia coetánea de la despersonalización del hombre. Mounier advierte cómo aumentan los mecanismos y las estructuras anónimas y decrece la acción responsable. Las líneas fundamentales del personalismo están expuestas en *Revolución personalista y comunitaria*, obra compuesta por una colección de artículos publicados en la revista *Esprit* (1932-1934). Mounier murió en Châtenay-Malabry, junto a París, el 22 de marzo de 1950.

Para Mounier, la *persona* no puede definirse, pero es posible experimentarla como una presencia en sí mismo. La persona va ligada a la vocación, la comunión y el compromiso. Mounier confiaba en una *revolución personalista*, que había de tener como base la consideración del otro como un tú y el amor. Sin embargo, hay en este autor una tensión entre

la persona en sí y la dimensión del mundo común. Su pensamiento, inspirado en la doctrina social de la Iglesia, influyó en las democracias cristianas de la Europa de posguerra.

Mounier propone un tipo de filosofía que evite la oposición entre idealismo y materialismo y fusione ambos extremos en una unidad. Aprovecha para ello la idea de Marcel acerca de la existencia encarnada. Lo mismo que éste, afirma que la persona está inmersa en una situación por causa de su corporalidad. En esa situación nos hallamos siempre en relación con otro. Si echo a perder la relación con el otro, también me echo a perder yo mismo. Mounier analiza la relación con el otro en el mundo social. En este contexto aborda el problema de las estructuras colectivas. A su juicio, éstas tienen un carácter anónimo y en cuanto tales constituyen un peligro para el hombre, pero a la vez ayudan a mediar entre la comunidad y el individuo.

La filosofía de Mounier gira en torno al concepto de *persona*. Frente a la posición típica del existencialismo de Sartre, que niega toda esencia anterior al proyecto individual, Mounier afirma que la persona es una fusión de esencia y existencia. Según él, hay cosas que pertenecen a la esencia del hombre, por ejemplo, la existencia de una comunidad que unifica las personas a través de la historia, o el hecho de estar dotado de cuerpo. Pero la dotación esencial, aunque condiciona, no impide el desarrollo de un proyecto peculiar en la propia vida. El individuo por sí solo no puede hacerse transparente en sí mismo, por eso se ve obligado a abrirse al mundo y a los demás. La persona, más que presencia en sí misma, es una presencia que está dirigida al mundo y las otras personas.

Para Mounier, individuo y persona son conceptos contrapuestos. El individuo tiende a obstaculizar la comunicación, y así en el individualismo de la sociedad liberal se ha desarrollado una organización basada en el aislamiento.[321] Entre los rasgos que caracterizan a la persona está el salir de sí, la generosidad, y el hecho de formar parte de la comunidad universal. El sentido de la historia es para Mounier la progresiva personalización de la realidad, el logro de una comprensión universal. Él ve en el capitalismo el problema de que, por el afán de tener, impide la relación generosa de la persona, su expansión hacia los demás. Y a la vez afirma que el totalitarismo despersonaliza bajo pretexto de la realidad colectiva. El camino histórico

está, a su juicio, en una alianza entre el cristianismo y un socialismo democrático.

16. EMMANUEL LEVINAS

Una filosofía de inspiración judía

Vida y obras

Emmanuel Levinas nació el 12 de enero de 1906 en Kaunas (Lituania) y murió en París el 25 de diciembre de 1995. Sus obras lo sitúan en el campo de la fenomenología y del existencialismo. Lo incluimos en este último sistema porque trata de una forma original sus temas específicos: la individualidad, la libertad, la trascendencia, lo singular irrepetible, lo distinto del ente y del ser. Era buen conocedor de Dostoievski y Gogol, entre otros. En 1923 inició el estudio de la filosofía en Estrasburgo. Leyó a Platón, Descartes, Kant, Blondel y Bergson.

La lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl le indujo a desplazarse a Friburgo, donde asistió durante dos semestres (1928-1929) a sus clases. Leyó además *Ser y tiempo* y asistió en Davos al debate entre Cassirer y Heidegger (1929). Su pensamiento se desarrolló a partir de ambos filósofos (Husserl y Heidegger). No obstante, pronto reaccionó contra ellos. Se doctoró con el trabajo *Théorie de la intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). Este estudio facilitó a muchos franceses el acceso a la fenomenología, por ejemplo, a Sartre. Levinas expone con claridad los temas fundamentales de la fenomenología de Husserl. Su interpretación concilia el carácter ontológico de aquello a lo que la conciencia se refiere y la función constitutiva de ésta, que a su vez, en cuanto constitutiva, es también ontológica, en el sentido de que mira ante todo a la objetividad del objeto constituido. Levinas critica la concepción de la conciencia en Husserl como simple relación teórica, coincidiendo en esto con Heidegger. En ese momento Levinas era un fenomenólogo que se decantaba por Heidegger.

En 1932 publicó *Martin Heidegger et l'ontologie*, obra que fue el primer estudio francés sobre Heidegger. A raíz de la adhesión de éste al

nacionalsocialismo, Levinas emprende una reflexión sobre el nexo entre filosofía y barbarie. Toca este tema en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934).[322] Ve en el nazismo un retorno de lo pagano, con los lemas: tierra, sangre y enraizamiento. En el trabajo *De la evasión* (1935) y en sus análisis fenomenológicos tiende a condenar lo inhumano de la situación fáctica. A partir de ese momento se inspira en *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig, que lo conduce hacia los temas de la creación, la revelación y la redención. Levinas reconocía que en el origen de su pensamiento había sido mucho más decisivo Rosenzweig que Buber. Desde ese momento se propuso elaborar un pensamiento filosófico partiendo de la inspiración judía. En *De la evasión* y en *De la existencia al existente* (1947), postula frente a Heidegger una teoría de la subjetividad. El pensamiento de Levinas vuelve a la subjetividad, si bien resalta la finitud y con ello pone límites al poder del sujeto. Y, por otra parte, inserta la dimensión ética en la subjetividad.

Entre 1935 y 1939 Levinas escribe seis artículos que se publican en *Paix et Droit*. Su tema es la denuncia del paganismo que renace en el nacionalsocialismo. Al inmanentismo pagano contrapone la trascendencia del Dios bíblico. Durante los años de la guerra fue movilizado como intérprete de ruso y alemán. Fue detenido e internado en un campo de prisioneros de guerra. Entre tanto, su mujer y su hija llevaban una existencia clandestina en Francia. Su familia lituana fue exterminada por completo.

En 1947 publica *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*. El tema en la primera de estas obras es la aparición del sujeto, que rompe lo impersonal de lo meramente dado. Ocupa una posición central el concepto de *instante*, destacado frente al continuo temporal. El instante es el nacimiento de un existente que no es efecto de lo que precede. En esa referencia a sí mismo se genera la identidad del sujeto, su egoicidad primigenia. Con la hipóstasis así nacida se produce la subjetividad de un yo soberano. Pero se trata de una identidad sin alteridad, que implica una soledad del existente. Bajo la modalidad hipostática surge el dominio y la sujeción, el señorío y la servidumbre.

En *El tiempo y el otro* (1947) aparecen dos vías posibles de experiencia de la alteridad: la muerte y el erotismo. La identidad del yo se rompe por su condición mortal. Ante la muerte el yo desemboca en la impotencia

absoluta. A la fórmula heideggeriana «posibilidad de la imposibilidad» contrapone Levinas la «imposibilidad de la posibilidad». Eso significa que rechaza la posibilidad de una muerte «propia». La muerte no puede ser asumida, simplemente llega. En lo erótico, por el contrario, la alteridad femenina ofrece un encuentro con la exterioridad que no acaba en la muerte. Para Levinas el Eros es ambiguo. Por un lado implica un juego entre identidad del presente y misterio del futuro, un darse que es un sustraerse. De acuerdo con ello el amante renuncia a la posesión. Pero, por otra parte, se puede pasar a la posesión violenta, que sitúa de nuevo en el terreno de la objetividad. Ni en la muerte ni en el Eros se da una alteridad genuina.[323]

En los años de posguerra Levinas intensifica la atención al judaísmo. Quiere extraer de las tradiciones rabínicas enseñanzas aptas para afrontar la problemática del hombre moderno, y resalta la vocación universalista del particularismo hebreo. Según él, la diferencia específica del pueblo judío ha contribuido a la autoconsciencia de toda la humanidad. El Talmud tiene un valor eterno; es capaz de arrojar luz sobre la historia, pero no se disuelve en ella.

Después de doctorarse en literatura en 1961, Levinas enseñó en las universidades de Poitiers (1964-1967), París-Nanterre (1967-1973) y la Sorbona (1973-1976). La obra que le abrió el campo para la enseñanza de la filosofía en Poitiers primero y luego en París fue *Totalidad e infinito* (1961). En ella el autor busca una salida del sujeto cerrado en sí. Esta salida no puede darse en el marco de la ontología tradicional, que se mueve entre la alternativa del ser del sujeto y la totalidad, entendida como un sistema en el que se inserta lo existente, que pierde su identidad específica. Este callejón sin salida solo puede superarse en una filosofía que restablezca la trascendencia. Levinas distingue tres niveles. Previamente a la escisión sujeto-objeto, la vida sensible es una voracidad que se apropia los contenidos mundanos. A partir de allí se erige la vida subjetiva, que se desarrolla en el trabajo y la conciencia representativa. En segundo lugar, se produce una profundización en la conciencia amorosa, que por la fecundidad abre en el hijo la posibilidad del futuro cuando los padres mueren.

Seguidamente Levinas desarrolla la *fenomenología del rostro*. Busca un camino para romper la clausura y la soledad del sujeto. Esa salida se da por la aparición del rostro, que produce el desmoronamiento del sujeto cerrado.

En la experiencia del rostro entramos en relación con la alteridad pura, que se muestra y permanece invisible a la vez. En el rostro se produce una manifestación cara a cara, pero a la vez se mantiene una distancia insalvable, que condena al fracaso el intento de apropiación por parte del yo.

Levinas, con apoyo en la Biblia, resalta también la voz del otro (la viuda, el huérfano, el menesteroso) en demanda de mi auxilio. Es decisiva la aparición de la figura del «tercero», que obliga a buscar una medida para conciliar los derechos de todos. Nace así el nosotros basado en el imperativo de justicia.

La otra gran obra de Levinas es *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974), que se compone de una colección de ensayos. Levinas se centra en el concepto de «sustitución». La perspectiva ética suplanta el horizonte conceptual de la filosofía. La responsabilidad, por la que un sujeto queda ligado a otro, pasa a ser la fuente originaria de sentido. De ahí procede el sentido inherente al lenguaje. En el ámbito del decir mismo, a diferencia de lo dicho, radica el lenguaje del comportamiento ético frente al otro. Levinas quiere sacar a la luz el lenguaje del comportamiento ético, en contraposición al enunciativo de la ontología. Según él, la responsabilidad se mueve en el espacio entre el uno y el otro. Ese espacio incita a asumir el lugar del otro, a expiar en lugar de él. El intercambio con el otro se rige por el imperativo ético de asumir su destino. El mismo no puede estar solo consigo. El sujeto se define en el movimiento de salida de sí mismo. No obstante, los términos implicados permanecen separados. En la parte final Levinas explica la aparición de la conciencia moral y de los criterios de justicia a partir del concepto de cercanía. Lo hace introduciendo el «tercero», que es otro prójimo y a la vez otro que el prójimo. Su aparición exige una conciencia que pondere las exigencias respectivas.

Obras

De l'existence à l'existant, París, Vrin, 1947 [*De la existencia al existente*, trad. de P. Peñalver, Madrid, Arena, [2]2007]; *Le temps et l'autre*, París, PUF, 1948 [*El tiempo y el otro*, introd. de F. Duque, trad. de J. L. Pardo, Barcelona, Paidós-ICE de la UAB, 1993]; *En découvrant l'existence avec Husserl et*

Heidegger, París, Vrin, 1949; *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, Nijhoff, 1961 [*Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, trad. de D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, [5]2002]; *Quatre lectures talmudiques*, París, Éd. de Minuit, 1968 [*Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. de M. García-Baró, Barcelona, Riopiedras, 1996]; *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1973 [*El humanismo del otro hombre*, trad. de D. E. Guillot, México, Siglo XXI, 1974, 1993]; *Autrement qu'être ou audelà de l'essence*, La Haya, Nijhoff, 1974 [*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. de A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987; *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1975; *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, París, Albin Michel, 1976 [*Difícil libertad,* trad. de J. Haidar, Barcelona Caparrós, 2004]; *Du sacré au saint, cinq nouvelles lectures talmudiques*, París, Éd. de Minuit, 1977 [*De lo sagrado a lo santo. Cinco lecturas talmúdicas*, trad. de S. López Campo, Barcelona, Riopiedras, 1997]; *L'Audelà du verset*, París, Éd. de Minuit, 1982; *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982 [*De Dios que viene a la Idea*, trad. de G. González R.-Arnaiz y J. M. Ayuso Díez, Madrid, Caparrós, 1995]; *Éthique et infini*, París, Fayard, 1982 [*Ética e infinito*, trad. y notas de J. M. Ayuso Díez, Madrid, Visor, 1991]; *De l'évasion,* Montpellier, Fata Morgana, 1982 (publ. originalmente como artículo en *Recherches Philosophiques* 5,1935-1936, págs. 373-392) [*De la evasión*, trad. de I. Herrera, Madrid, Arena, 1999]; *Transcendence et intelligibilité*, Ginebra, Labor et Fides, 1984; *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987 [*Fuera del sujeto*, trad. R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal, Madrid, Caparrós, 1997]; *Dieu, la mort et le temps*, Grasset & Fasquelle, 1993 [*Dios, la muerte y el tiempo*, texto fijado, notas y epílogo de J. Rolland, trad. de M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994]; *Quelques réfexions sur la philosophie de l'hitlérisme: suiv d'un essai de Miguel Abensour*, París, Payot & Rivages, 1997 [*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, seguido de un ensayo de M. Abensour: «El mal elemental», México, FCE, 2002].

Bibliografía

M. Barroso y D. Pérez (eds.), *Un Libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 2004; C. Chalier, *La*

huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea, Barcelona, Herder, 2004; C. DAVIS, *Levinas: an introduction*, Cambridge, Polity Press, 1996; J. DERRIDA, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, trad. de J. Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998; J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001; J. A. GARCÍA GONZÁLEZ y A. GALLARDO CERVANTES, «Bio-bibliografía de Emmanuel Levinas», en *Contrastes* (Málaga) 6, 2001, págs. 263-274; G. GONZÁLEZ R.-ARNAIZ, *Emmanuel Levinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1988; G. GONZÁLEZ R.-ARNAIZ (ed.), *Ética y subjetividad: lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid, Complutense, 1994; M. LESCOURRET, *Emmanuel Levinas. L'intriguer de l'infini*, París, Flammarion, 1994; J. PEÑA VIAL *Levinas: el olvido del otro*, Santiago de Chile, Universidad de Los Andes, 1997; S. PLOURDE, *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité. Guide de lecture*, París, Éd. du Cerf, 1996; P. RICœUR, *De otro modo: lectura de «De otro modo que ser o más allá de la esencia» de Emmanuel Levinas*, trad. de A. Sucasas, Barcelona, Anthropos, 1999; F. D. SEBRAM, *Levinas*, París, Les Belles Lettres, 2001; S. STRASSER, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, La Haya, Nihhoff, 1978; VV. AA., *Emmanuel Levinas, L'étique comme philosophie première*, París, Éd. du Cerf, 1993; VV. AA., *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 2004.

MÁS ALLÁ DEL SER, LA RESPONSABILIDAD

Entre Heidegger y el mundo bíblico

El pensamiento de Levinas puede verse como una confluencia de Heidegger con el mundo bíblico. Procede de Heidegger la radicación de la existencia en lo negativo, en el no-ser, en la muerte. Para el autor de *Ser y tiempo*, todo lo referido a la existencia no es algo que podamos ver, no es un ente o una cosa. Más bien, la dimensión existencial emerge en cada caso desde la propia decisión. La existencia se constituye a la postre desde la mirada a la posibilidad de la imposibilidad, es decir, a la muerte. Sobre esa base se alza el existir, que transciende todo lo que es ente y, en virtud de esta trascendencia,

da origen a todo lo que forma parte de nuestro mundo. En cualquier caso, Heidegger entiende la existencia como un trascender más allá de los entes.

Ese fondo heideggeriano se mantiene en Levinas, pero en él queda subordinado a categorías fundamentales que proceden de la Biblia, tales como el Dios invisible que habla al hombre, el principio de la representación, la responsabilidad por el otro y por los otros, la expiación, la llamada, Dios como el gran tú, como un tú que está presente en las relaciones humanas, hasta tal punto que en la sentencia del juicio final se considera que, quien ha dado de comer a los hombres hambrientos, ha dado de comer al juez de vivos y muertos. Revisten especial interés el *principio de la representación* (la expiación) y la *redención*. En la Biblia aparece cómo todos estuvimos representados en Adán, que extendió la perdición a todo el género humano. Pero otro individuo, Jesús de Nazaret, asumió la tarea de expiar la culpa de su pueblo y de todos los pueblos, de llevar la redención a todos ellos. Un solo individuo es responsable de la salvación de todos los hombres. Enlaza con esto el mensaje de que cada uno ha de sentirse responsable por todos.

La herencia bíblica transmite a Levinas la superación de la primacía del ser mediante la ética de la responsabilidad, que implica la trascendencia y la llamada de un Dios ajeno a toda determinación ontológica. La versión trascendental del subjetivismo moderno acarreaba el esbozo de las determinaciones fundamentales de todo ente previamente a cualquier experiencia a través de los sentidos. Y este pensamiento está entrelazado con la subjetividad dominadora. Heidegger, por su reivindicación del ser, había pretendido superar esta subjetividad. Levinas, en cambio, supera la subjetividad apriorística y dominadora mediante otro tipo de subjetividad radical. Lo calculador y dominador queda atrás cuando no podemos esgrimir determinaciones o cualidades de otro, porque él mismo ha de presentarse, y ha de presentarse primariamente no por el hecho de mostrar esta o la otra manera de ser, sino por comparecer como un «quien» que habla o dice. Por eso, el acto primordial es el de «heme aquí», el de un Decir activo que precede a todo lo dicho. Cuando estoy pendiente de que el otro hable, me refiero a algo radicalmente distinto de mí. Este Decir es el humano, y en medio de él comparece el divino.

Con ello la ontología es suplantada por una ética, pues no se trata de describir las cosas tal como son, sino de responsabilizarse de todos y de

todo. Términos como «oye», «¿quién es?», «dime», nos sitúan más allá de toda determinación entitativa. Por el hecho de preguntar, responder y escuchar, entramos en el reino de un acontecer originario. Heidegger quería situarnos ante el acontecer del ser. Levinas se propone llevarnos más allá del ser. ¿Qué puede haber más allá del ser? La palabra de cada tú, la responsabilidad que cada uno asume por el otro y por el mundo. En este terreno no podemos anticipar maneras de ser, ni escudarnos en la historia del ser, ni proyectar sistemas de dominación social; solo podemos evocar la responsabilidad activa de cada uno. Antes que la dignidad de la persona y la libertad está el privilegio y el dolor de ser responsables; antes del lenguaje por el que nos relacionamos con las cosas está el decir que acontece ahora.

El otro

El hombre, según Levinas, es sumamente sensible al hambre de los otros, que lo despierta de su sopor y de su suficiencia. «El otro» nos afecta a pesar nuestro, y esta pasividad es la subjetividad del sujeto. El otro me caracteriza como individuo por la responsabilidad que tengo sobre él. La inteligibilidad que está en juego en la relación del uno con el otro no es un saber teórico, ni implica una tematización de algo. Más bien, alude a un sentido que no se basa en la revelación de un contenido determinado. En la relación frente a frente no hay terceros que conviertan en tema lo que sucede entre uno y otro.

> Yo soy para el otro en una relación de diacronía: estoy al servicio del otro. En otros términos, la relación de responsabilidad hacia los demás tiene significado como Decir. El Decir, antes de cualquier lenguaje en el que se transmitan informaciones, contenidos, antes del lenguaje como Dicho, es la exposición a esa obligación por la cual nadie puede sustituirme y que desnuda al sujeto hasta su pasividad de rehén.[324]

Para Levinas, la *relación ética* es la salida de la ontología. La ética radica en algo previo a la libertad, previo a la bipolaridad de bien y mal. El yo se ha comprometido con el bien antes de haberlo escogido. El bien ha escogido al

sujeto antes de toda elección, lo ha escogido con la decisión de la responsabilidad del yo. El yo no puede huir de la responsabilidad, y extrae de ella su carácter de único. La libertad limitada, que es limitada por ser una relación con otro, va inherente a un yo cuya responsabilidad ilimitada exige la subjetividad como algo que nadie ni nada puede sustituir. Consiste en hacer lo que nadie más que yo puede hacer. La responsabilidad libera al sujeto del aburrimiento, de la monotonía de la esencia, del encadenamiento en el que el yo se ahoga bajo sí mismo.

Si prescindimos de la dimensión de las masas, abordada en la sociología, las relaciones humanas están estructuradas de acuerdo con un modelo que no se identifica con el del ser, implican algo más que ser. Levinas distingue entre el Decir y lo dicho. Hay un Decir sin dicho en el que está en acción una apertura que no cesa de abrirse. Ese Decir tiene la forma del «heme aquí». El diálogo no es la primera forma del lenguaje. Hay un Decir previo que enuncia el «heme aquí» y no se identifica con nada. Ahí debe buscarse el origen del lenguaje. Ese tipo de Decir es la sinceridad, la voz que se enuncia y se entrega. En esa manera de relación con el prójimo está lo que es más que ser.

La responsabilidad hacia el otro es una exigencia que se incrementa a medida que respondo a ella, hasta tal punto que es imposible saldar la deuda. Puesto que no hay posibilidad de adecuación, la responsabilidad es un exceder el presente. Ese exceso es la gloria, y en ella se produce el infinito como acontecimiento. El exceder el presente es la vida del infinito. Por la responsabilidad el otro va inherente a uno mismo, pero sin llegar nunca a coincidir los términos de la relación. Esa salida inagotable es la temporalidad. El infinito queda glorificado bajo la forma de la responsabilidad por el prójimo (ética). En la responsabilidad inagotable el sujeto sale de los sombríos rincones de su reserva, que se asemejan a las espesuras del paraíso, en las que se esconde Adán al oír la voz del eterno.

Dios, más allá del ser

Levinas parte de la impugnación de la onto-teología por parte de Heidegger. Este término alude a la concepción que entiende a Dios como un ente con determinadas propiedades estables. Cree que el principio del fin de la

concepción onto-teológica se da en Kant, pues en él hay una crítica de todo pensamiento que desborde lo concreto, y así todo concepto que carezca de intuición conduce al extravío. Kant descubre que el pensamiento puede no desembocar en el ser, pero él retorna a la onto-teología al intentar determinar la idea de Dios.

Levinas quiere imaginar a Dios más allá del ser. Si la crítica heideggeriana de la onto-teología aspira a concebir el ser sin el ente, la búsqueda de Levinas, aunque parte también de una crítica de la onto-teología, pretende imaginar a Dios sin que intervengan ni el ser ni el ente en la relación con él; intenta imaginarlo como un más allá del ser. Busca el acceso a una noción no ontológica de Dios a partir de la relación con el prójimo en su diferencia, la cual hace imposible la objetividad y es una responsabilidad hacia el otro. La responsabilidad «descosifica» al sujeto. Llega hasta la sustitución, que implica un sufrir por los demás a modo de expiación.

Dios solo puede tener sentido a partir de las relaciones humanas en cuanto éstas rozan algo más que el ser. Para Levinas, el sentido que se limita al «*esse* del ser» es una restricción del sentido, un derivado. No se determina el sentido a través del ser, sino que es el ser el que se determina a partir del sentido. El autor comentado hace hincapié en las relaciones humanas como el elemento extraordinario en el que tiene sentido un exterior no espacial, en lugar de imaginar a Dios como causa del mundo, que, en cuanto tal, seguiría perteneciendo al mundo. Dios tiene necesidad de los hombres solamente como testigos. El testimonio se expresa en la fórmula «heme aquí». A través de la voz del testigo se da la gloria al infinito. El infinito ocurre en el Decir. La experiencia del infinito no puede convertirse en un tema explícito, pero puede haber una relación con Dios, y en ella el prójimo constituye un elemento indispensable. La gloria del infinito se da a través del acercamiento al otro. El drama y el error de la filosofía fue, según Levinas, que nunca dijo propiamente el nombre de Dios.

El concepto de la ética se traza a través de la paradoja de un infinito que está en relación con lo finito, pero sin implicar una correlación con ello. En esa relación lo finito queda desbordado por lo infinito. Dios no está en la correlación, en un lugar fijo donde una mirada pueda buscarlo. La palabra de Dios es única porque es la única que no se extingue, no absorbe su decir. En el «heme aquí» hay un testimonio de Dios, aunque él no esté enunciado. El acto de escuchar a otro está precedido por la orden de entregarse. Esa

fidelidad previa a cualquier juramento es el otro en el mismo, es el tiempo, el sucederse del infinito. Previamente a la intencionalidad hay una apertura primordial que es una imposibilidad de escaparse dentro de sí. Esto es el otro en el mismo, que, lejos de enajenarlo de él, lo despierta.

El infinito afecta al pensamiento y lo destruye; pero al destruirlo lo llama, lo sitúa de nuevo en su lugar, y de esa manera lo despierta. El infinito es el sentido que no se reduce a la manifestación. El carácter negativo del infinito ahonda un deseo que no puede cumplirse, que se aleja de la satisfacción en la medida que se acerca a lo deseable, es un deseo del más allá del ser, que se anuncia en la palabra «des-inter-és». Con apoyo en Platón, Levinas entiende el amor por el infinito introducido en mí, pero de tal manera que lo deseado sigue siendo trascendente para el deseo. Dios es cercano, pero diferente, y ése es el verdadero sentido de la palabra «santo».

La orientación hacia los otros es el despertar de la proximidad, que coincide con la responsabilidad hacia el prójimo, hasta llegar a la sustitución. Desde estas bases Dios queda arrebatado a la objetividad de la presencia y al ser. Y de igual manera la ética no es un momento del ser, sino algo más y mejor que el ser. Dios es el otro con una alteridad previa a la de los otros, a la constricción ética al prójimo. Es diferente de cualquier otro y trascendente hasta la ausencia.

Tiempo y muerte

Estamos relacionados con algo que es enteramente distinto, cuya existencia está hecha de alteridad. El futuro tiene la estructura del otro, de lo que no se aprehende de ninguna manera. El futuro es lo que no está aprehendido, lo que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. La relación con el futuro es la verdadera relación con el otro. *Tiempo* y *muerte* se relacionan entre sí porque implican la alteridad. Levinas se aleja de la identificación de la muerte con la nada de Heidegger. Desde su punto de vista, la muerte pone en relación con una nada que es más que pura nada, con algo que mantiene la ambigüedad entre la nada y lo desconocido. La muerte es pura incógnita, la suprema indeterminación. En este sentido se remite a Kant, que enfoca la inmortalidad como algo que no puede afirmarse ni negarse, sino solo esperarse.

Según Levinas, el tiempo y la muerte están insertos en la relación con los demás. La incógnita de la muerte significa que la relación humana con ella no puede desarrollarse a plena luz, puesto que el sujeto está en relación con lo que no viene de él. El encuentro con la muerte es una relación con algo que no procede de nosotros. La muerte anuncia un acontecimiento del que el sujeto no es dueño. En este sentido la muerte es un misterio o enigma. La relación con el misterio es la relación con el otro. La muerte se nos presenta como mortalidad de los otros y como nuestra propia muerte.

El yo y la trascendencia

Dice Levinas:

> Ser yo fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación.[325]

El yo adquiere el carácter único en la *responsabilidad*. En la responsabilidad el yo está abierto al otro, pero sin contenerlo. La libertad ha de concebirse como la posibilidad de hacer lo que nadie puede hacer, la libertad es el carácter único de esta responsabilidad. El yo es ante todo sustitución. La singularidad del yo se afirma en su carácter único a través de la sustitución. En cuanto sustituyente (o rehén) escapa al armazón del concepto. El antihumanismo moderno cambia la noción de persona por la de subjetividad sustitutiva.

La apertura del yo al otro lleva consigo la *trascendencia*. Ésta es un movimiento de uno mismo hacia el otro. La idea del infinito hace estallar la identidad, pues introduce la inquietud por el otro. Se produce un estallido de la mismidad bajo el golpe del otro, un despertar del uno por efecto del otro. La capa más profunda de lo humano ya no puede comprenderse en términos de conciencia, ni puede definirse como simple sí mismo, sino que debe pensarse como el otro en el mismo.

Espacialmente, la trascendencia significa un movimiento hacia arriba. La mirada al cielo requiere ojos limpios de toda codicia. La mirada se encuentra con lo intocable, con lo sagrado. La distancia así franqueada por la mirada es la trascendencia. De esta trascendencia espacial nace la idolatría. La técnica, como destructora de los dioses del mundo, ejerce un efecto de embrujo. Levinas se refiere al *Don Quijote*, cuyo tema principal en la primera parte es el *embrujo*, el embrujo de la apariencia que está latente en cada aparición. El embrujo se realiza en forma de aprisionamiento en un laberinto de incertidumbres, sin hilo conductor entre los rostros, que no son más que máscaras o apariencias. La aventura de don Quijote es la pasión del embrujo del mundo y de su propio encantamiento.

La dimensión misma de la altura es abierta por el deseo metafísico. Que esta altura ya no sea el cielo, sino lo invisible, es la elevación misma de la altura y de su nobleza. Metafísica, afirma Levinas, es morir para lo invisible.

En la época del sociologismo, de la intersubjetividad y de una frágil fundamentación de la dignidad humana, Levinas ha puesto de manifiesto una dimensión de la subjetividad que es un problema genuino de la filosofía. No puede dudarse de que es vano todo humanismo y es insatisfactoria toda relación entre hombres si el yo no está abierto a la presentación del otro, si no tiene un sentimiento de que allí se abre una alteridad digna de atención y estima. En nuestra evolución actual está en peligro precisamente esa dimensión.

Se debe a Levinas, junto con Marcel, el desarrollo del método fenomenológico en Francia. Sartre, por ejemplo, conoció la fenomenología por su mediación. Levinas ha influido también en Lyotard y en Derrida.

III

LA ESCUELA DE FRANKFURT

INTENTO DE SUPERACIÓN DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

A. PERIODO INICIAL

Orígenes y desarrollo de la «teoría crítica»

Con la expresión «Escuela de Frankfurt» se denomina la producción de un conjunto de autores que arrancaron de los estudios de Marx, pero adoptaron una actitud crítica frente a las tendencias fundamentales de la época: el marxismo y el capitalismo. El término «crítica» reviste el sentido de que la teoría no se reduce a describir los hechos, sino que tiende a juzgarlos y transformarlos a la luz de una anticipación del mundo conforme al dictamen de la razón. Por tanto, los autores de esta Escuela no se identifican con ningún dogmatismo, sino que analizan los sistemas vigentes desde la propia reflexión. Analizan con especial interés el tema de la «alienación», que ellos interpretan como una subyugación de la individualidad por parte de los sistemas o de las universalidades vigentes. Puesto que quieren recuperar el peso de la subjetividad individual, de la propia reflexión, su concepto de razón dista mucho del hegeliano, pues las individualidades no son manifestaciones de un todo racional, sino centros limitados de una espontánea actividad histórica, agentes de una historia cuyo sentido final está por decidir. La Escuela de Frankfurt asume la defensa de la individualidad en pleno apogeo de la época de las masas y es pionera en el descubrimiento de unos rasgos que todavía tienen plena vigencia.

Los antecedentes de la Escuela de Frankfurt se remontan a 1922. En la primavera de este año se celebró la «Primera semana marxista de trabajo», que promovieron Félix Weil, con su aportación de medios económicos, y

Karl Korsch. Casi todos los asistentes eran militantes del partido comunista, así, por ejemplo, György Lukács, Frederick Pollock y Karl August Wittfogel. El eje de la discusión fue el escrito *Marxismo y filosofía* de Karl Korsch. En este escrito el autor refutaba la suposición arraigada de que, según Marx y Engels, con el socialismo científico quedaba superada la filosofía. Para Korsch, la filosofía y la ideología en general no son una mera superestructura derivada de la base material, sino una base activa en el todo interrelacionado de las acciones humanas. Lukács, que había asistido a dicha semana, publicó en 1923 *Historia y conciencia de clase*. El concepto de *alienación* que aparece en este estudio tuvo amplia repercusión en Horkheimer y Adorno.

La creación de un Instituto estable se debió a la iniciativa de Félix Weil. Su padre ofreció la financiación de un instituto social de signo izquierdista, seguramente con el propósito de preparar el terreno para el comercio de cereales con Ucrania. Félix Weil y Karl Albert Gerlach acordaron dar el nombre de «Instituto de marxismo» a la institución que tenían en perspectiva. Sin embargo, con el fin de evitar la provocación, cambiaron esa denominación por la de «Instituto de Investigación Social». Karl Albert Gerlach, que era el candidato de Félix Weil para presidir el Instituto, murió inesperadamente. Fue elegido entonces Carl Grünberg, profesor de línea marxista en Viena. Junto con él formaban el grupo inicial Horkheimer, Wittfogel, Korsch, Pollock, Löwenthal y Adorno.

La dirección de Horkheimer

Desde 1930 la dirección recayó en Max Horkheimer, que había de ser la figura canalizadora de la actividad del Instituto. Max Horkheimer nació en Stuttgart el 14 de febrero de 1895; era hijo del fabricante textil Moritz Horkheimer. Los padres profesaban la religión judía. En 1910 Max fue colocado como aprendiz en la empresa de su padre, que había de heredar. En un baile conoció a Friedrich Pollock, hijo de un fabricante de cuero que se había emancipado del judaísmo. Pollock indujo a Horkheimer a emanciparse de la conservadora casa paterna. Leyeron en común a Ibsen, Strindberg, Zola, Tolstoi, Spinoza y Schopenhauer. Horkheimer se sentía insatisfecho por la forma de vida de los empleados. Su relación amorosa con

la secretaria de su padre podía verse como un símbolo de conexión con la clase de los empleados, pero lo cierto es que eso a ella le costó el puesto. Terminó la enseñanza secundaria en Múnich y en 1919 inició los estudios de psicología, filosofía y economía. Después de un semestre pasó a Frankfurt. Sus profesores más importantes en la universidad de esta ciudad fueron Friedrich Schumann y Hans Cornelius, conocedor de diversos ámbitos del saber. En otoño del año 1920, Cornelius envió a Horkheimer a Friburgo con una carta de recomendación para Husserl. Allí conoció a su asistente, Heidegger. Inició una tesis doctoral sobre psicología, pero luego tomó un tema filosófico: *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft* (La antinomia del juicio teleológico), que defendió en 1922. En 1925 se habilitó en la Universidad de Friburgo con un trabajo sobre la *Crítica del juicio* de Kant como enlace entre la filosofía teórica y la práctica. Desde 1928 empezó a impartir lecciones de filosofía moderna. Aunque Cornelius quería que Horkheimer fuera su sucesor, este deseo no se cumplió. Le sucedió Max Scheler y, después de su muerte, Paul Tillich. Horkheimer tenía un carácter difícil, pero a la vez gozaba de una personalidad recia, que irradiaba soberanía. En 1930 pasó a ocupar la cátedra de Filosofía Social en la Universidad de Frankfurt y asumió la dirección del Instituto de Investigación Social. Recayó en él la dirección porque Pollock y Grossman despertaban sospechas políticas. Los miembros del Instituto publicarán sus trabajos en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, revista fundada en 1932.

El discurso inaugural de la toma de posesión de Horkheimer versó sobre «Las condiciones actuales de la filosofía social y la tarea de un instituto de investigación social». Uno de los puntos resaltados en él es el enfoque interdisciplinar del Instituto. Este programa interdisciplinar, que llevaría a sociólogos, juristas, historiadores, economistas y psicólogos a la colaboración recíproca, se relacionaba con la concepción que Horkheimer tenía de la filosofía. Convencido de que la filosofía tradicional había concluido con el idealismo hegeliano, se proponía convertir la filosofía en una *teoría de la sociedad*. Compartía con Marx la persuasión de que la filosofía debe hacerse práctica, pero no la esperanza de una rápida transformación revolucionaria. En 1932 publica el artículo «Observaciones sobre ciencia y crisis», que, por una parte, se opone a la separación rigurosa entre teoría y praxis, y, por otra, reconoce el carácter peculiar de la ciencia, de modo que ésta no puede interpretarse en un sentido meramente

instrumental o utilitario. Horkheimer ve en la ciencia un elemento decisivo de la riqueza social y, al mismo tiempo, se lamenta de que no redunda en provecho de los hombres. Sus resultados, dice, se aplicaron a la industria, pero no contribuyeron a la racionalización del proceso total de la sociedad. El método científico considera la sociedad como un mecanismo de procesos iguales que se repiten, sin abordar adecuadamente la posibilidad de su transformación.

Traslado a Estados Unidos

El primer proyecto de investigación común en el Instituto dirigido por Horkheimer se tituló *Studien über Autorität und Familie* (Estudios sobre autoridad y familia). Sin embargo, en la programación y la ejecución del estudio se interpuso la emigración de los miembros del Instituto a Estados Unidos. Horkheimer, a la vista de la situación política en Alemania, fundó ya en 1930 una filial del Instituto en Ginebra. Cuando Hitler fue nombrado canciller del «Reich» en 1933, Horkheimer, por precaución, dormía en un hotel. Y de hecho fuerzas de las SA irrumpieron en su casa. En 1933 Horkheimer pasó a Suiza. Y seguidamente, descartada la opción de Inglaterra y Francia, optó por Estados Unidos. En mayo de 1934, el presidente de la Universidad de Columbia le transmitió la oferta de considerar su Instituto como un centro asociado de la Universidad. En ese mismo año se trasladaron a Estados Unidos Marcuse, Löwenthal, Pollock y Wittfogel. Fromm se encontraba ya allí.[326] Pollock era el cerebro económico, quien sacó de Alemania el dinero para la emigración.

Los *Estudios sobre autoridad y familia* se publicaron en 1936. La investigación estaba motivada por la pasividad del proletariado ante la revolución. ¿A qué se debía esa actitud? Horkheimer resaltaba que la vida psíquica está condicionada en buena medida por la coacción que se ejerce a través de los procesos de trabajo y de las instituciones (familia, Iglesia, etcétera). Las formas interiorizadas tienden a mantenerse incluso cuando ya carecen de sentido. La familia es una eficaz reproductora de los mecanismos sociales; educa para una conducta autoritaria en la sociedad. Marcuse, en su aportación con el título de *Autoridad y familia*, resalta la dimensión

teológica en la cuestión de la autoridad, así en la afirmación de que el oficio mantiene su validez incluso cuando el oficiante es indigno, de que, por ejemplo, los sacramentos son válidos aunque la persona que los administra sea pecadora. Y en relación con la filosofía de Hegel pone de manifiesto que éste a la postre deja en manos del Estado toda la autoridad social.

El concepto de teoría

En 1937 Horkheimer publica el artículo «Teoría tradicional y teoría crítica», que ofrece un buen resumen del proyecto inherente al Instituto de Investigación Social. Con la mirada puesta sobre todo en la sociología, desarrolla una contraposición entre la teoría tradicional y la teoría crítica. La primera implica un nexo deductivo de los enunciados y una contrastación con los hechos. Ambas dimensiones se oponen a la libertad del hombre, pues los hechos están dados con independencia de nuestra decisión y la conexión de los enunciados teóricos tiene un carácter necesario.

Horkheimer cuestiona este modelo. Ante todo pone en duda que el aparato científico responda a un mundo existente en sí mismo, con independencia de una sociedad determinada. Por ejemplo, el que se impusiera el sistema copernicano se debe a la praxis social de la época, de una época en la que se hace predominante el pensamiento mecanicista. Horkheimer concluye de manera general que la ciencia está sometida al aparato social; dice, por ejemplo, que la relación entre hipótesis y hechos se realiza en la industria. Según él, la idea tradicional de teoría es tomada de un mundo en el que se practica la división de trabajo, de un mundo en el que no se percibe la relación entre las diversas actividades y, en consecuencia, el científico considera su actividad aisladamente. El neokantismo, en concreto, transforma rasgos aislados de la actividad teórica en categorías universales, en momentos del espíritu universal. Pero lo cierto es que la vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las diversas ramas de la producción. Categorías como «útil», «mejor», «adecuado» o «valioso» no se presuponen sin más, sino que pueden decidirse. La «teoría crítica» muestra que la sociedad, lejos de ser ya un todo comprensible racionalmente, ostenta un carácter contradictorio, de modo que la historia precedente en rigor no puede comprenderse. Y el hombre no puede hacerse comprensible mientras

actúe como miembro de un organismo irracional. Para Horkheimer, la teoría tradicional lleva implícita una exigencia de armonía. De hecho, en Hegel esa exigencia lleva a una declaración de paz con el mundo inhumano. No obstante, a pesar de las alusiones críticas a Hegel, asume la relación dialéctica entre el sujeto o el saber y los objetos. En esa misma línea se apropia a Kant en el sentido de que los hechos están preformados, pero de tal modo que en ellos hay algo racionalizado y a la vez algo oscuro e inconsciente. La teoría crítica, puesto que es consciente de la repercusión que el sujeto tiene en los hechos y en la historia, no aspira simplemente a reproducir lo existente, sino a *construir la sociedad* en su conjunto. Horkheimer afirma que, en nuestra situación actual, quien se acomodara a la masa y describiera lo típico, procedería como la teoría tradicional. A diferencia de ella, hay que insistir en un factor propulsor que va anejo a la teoría. El proceso mismo de trabajo lleva inherente la idea de una organización justa, aunque no sea de forma explícita. La teoría es fruto de la conciencia, que desarrolla sus fuerzas liberadoras.

A pesar de estas afirmaciones, Horkheimer no diseña ningún modelo determinado de sociedad. En todo caso, concibe el futuro humano como una «asociación de hombres libres» y afirma que la teoría crítica está dirigida por el interés de instaurar un estado de cosas racional. Sin embargo, añade la matización de que la teoría crítica no sobrevuela la historia fáctica. Esto significa que toda planificación del futuro debe hacerse sobre la base del análisis de la situación presente.

En *Teoría tradicional y teoría crítica*, Horkheimer adelanta ya uno de los grandes temas de la Escuela de Frankfurt, el de la *desaparición de la individualidad*. Denuncia, por ejemplo, que el empresario ha perdido su autonomía y que con ello desaparece la independencia del individuo y de su manera de pensar.

En este escrito Horkheimer adelanta una desvinculación de la ciencia actual y de su tipo de racionalidad. Con ello anticipa una temática que había de ser central en los autores de la teoría crítica. En 1942 compuso junto con Adorno un texto conmemorativo de Walter Benjamin que se titulaba «Razón y autoconservación». Horkheimer entiende por razón, en este escrito, la capacidad de regular las relaciones entre los hombres. Según él, la razón introduce un equilibrio entre la utilidad de cara al individuo y la utilidad de cara a la sociedad. En la racionalidad de la sociedad actual

prevalece el aspecto de la conservación del todo, que en el fascismo llegó a exigir la muerte de los individuos para la conservación de la organización social.

Los trabajos de Horkheimer durante la década de los treinta constituyen la producción más genuina de su pensamiento, que está centrado en la idea de una convivencia de individuos autónomos como alternativa a la desaparición de la confianza marxista en una transformación revolucionaria de la sociedad. En su alternativa sigue vigente la herencia liberal de la época de la Ilustración. Sin embargo, este enfoque de la teoría crítica empieza a resquebrajarse a principio de los años cuarenta. En 1941, Horkheimer se desplaza a California para colaborar exclusivamente con Adorno. Se desligaba así de la tarea de organización del grupo de investigación que él había impulsado con tanta tenacidad y eficacia. En 1941-1942, poco antes de iniciar los trabajos de la *Dialéctica de la Ilustración*, escribió los trabajos «Estado autoritario» y el mencionado «Razón y autoconservación». Por esta época había asumido motivos de la filosofía de la historia de Benjamin. En «Estado autoritario» están presentes los estudios sobre el nacionalsocialismo, así como el influjo del lema del capitalismo de Estado en Pollock. En el escrito aparece sobre todo la figura preocupante de un Estado que con su burocracia penetra hasta las últimas células del tejido social. A su vez, «Razón y autoconservación» muestra la tendencia de la razón a disolverse en el interés de la conservación individual. Para Horkheimer, está en marcha un proceso de destrucción de la razón, y a la vez se cierne sobre la humanidad occidental una amenaza de liquidación del individuo. Estallan así las bases en las que él confiaba cuando elaboró el proyecto de la teoría crítica. Se estaba gestando un cambio en el pensamiento de Horkheimer.

En 1960 Horkheimer se retiró a vivir en Montagnola (Suiza), y murió en Núremberg el 7 de julio de 1973. Fue enterrado en el cementerio judío de Berna.

Obras

Gesammelte Schriften, 18 vols., ed. por A. Schmidt y G. Schmid Noerr, Frankfurt, Fischer, 1985s; con E. FROMM y H. MARCUSE, *Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für*

Sozialforschung, París, Alcan 1936 (reimpr. Lüneburg, zu Klampen, 2001 [trad. parcial, *Autoridad y familia y otros escritos,* trad. de R. G. Cuartango, Barcelona, Paidós, 2001]; con TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente,* Frankfurt, Suhrkamp, 1947 [*Dialéctica del iluminismo*, trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, Sur, 1971; *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. J. Sánchez, pról. de J. Muñoz, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999; *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos,* trad. de J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2007; ed. de R. Tiedemann, con la colab. de G. Adorno, S. Buck-Morss y K. Schultz, trad. de J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2007]; *Eclipse of reason,* Nueva York, Oxford University Press, 1947, o *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, Fischer, 1967 [*Crítica de la razón instrumental,* trad. de J. Muñoz, Madrid. Trotta, 2002 (trad. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, La Plata, Torremar, 2007)]; *Traditionelle und kritische Theorie,* Frankfurt, Fischer, 1968 [*Teoría tradicional y teoría crítica,* trad. de J. L. López y López de Lizaga, Barcelona, Paidós, 2000 (contiene: «Teoría tradicional y teoría crítica»; «Razón y autoconservación»)]; *Kritische Theorie. Eine documentation,* 2 vols., Frankfurt, Fischer, 1968 (*Gesammelte Schriften*, vols. 3-4, 1988) [trad. parcial, *Teoría crítica,* por E. Albizu y C. Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, 1998; trad. parcial, *Teoría crítica* (trad. del vol. 2), por J. J. del Solar, Barcelona, Barral, 1973]; *Die Juden und Europa. Autoritärer Staat. Vernunft und Selbsterhaltung: 1939-1941*, Amsterdam, Verl. de Munter, 1968 [trad. parcial, *Estado autoritario,* trad. y presentación de B. Echeverría, México, Itaca, 2006]; con TH. W. ADORNO, *Vernunft und Selbsterhaltung,* Frankfurt, Fischer, 1970 [«Razón y autoconservación», en *Teoría crítica,* Barcelona, Barral, 1973, págs. 141-176]; *Gesellschaft im Übergang: Aufsätze, Reden und Vorträge* (1942-1970), ed. por W. Brede, Frankfurt, Athenäum-Fischer-Taschenbuch, 1972 [*Sociedad en transición*, trad. de J. Godó Costa, Barcelona, Península, 1976].

Bibliografía

S. R. BARBOSA, *Max Horkheimer o la utopía instrumental*, Buenos Aires, Fepai, 2003; F. COLOM GONZÁLEZ, *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona, Anthropos, 1992; J. A. ESTRADA DÍAZ, *La teoría*

crítica de Max Horkheimer: del socialismo ético a la resignación, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1990; A. Giddens, J. Turner y otros, *La teoría social hoy*, trad. de J. Alborés y otros, Madrid, Alianza, 1990; P. López Álvarez, *Espacios de negación: el legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000; J. M. Mardones, *Dialéctica y sociedad irracional. La teoría crítica de la sociedad de Max Horkheimer*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1979; A. Schmidt y N. Altwickler (eds.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt, Fischer, 1986; G. Schmid Noerr, «Bibliographie der Erstveröffentlichungen Max Horkheimers», en A. Schmidt y N. Altwickler (eds.), *Horkheimer heute*, *op. cit.*, págs. 372-285; R. Wiggershaus, *Max Horkheimer zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1998.

Bibliografía general sobre la Escuela de Frankfurt

A. Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985; *id.*, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993; H. Dubiel, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Ein einführende rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis, bis Habermas*, Weinheim-Múnich, Juventa-Verl., 1988, ^{3}2001; R. Gabás, «Escuela de Frankfurt», en *Éndoxa: Series Filosóficas* 12, 2000, págs. 187-227; C. F. Geyer, *Teoría crítica. Max Horkheimer y Theodor Adorno*, trad. de C. de Santiago, Barcelona, Alfa, 1985; D. Held, *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*, Cambridge, Polity Press, 1980; M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, trad. de J. C. Curutchet, Madrid, Taurus, 1973; F. Lövenich, *Paradigmenwechsel über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1990; H. C. F. Mansilla, *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, trad. de M. Faber-Kayser, Barcelona, Seix-Barral, 1970; H. Marcuse, *Para una teoría crítica de la sociedad: ensayos,* trad. de C. Lemoine de Francia, Caracas, Tiempo Nuevo, 1971; J. M. Panea Márquez, *Querer la utopía: razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996; D. M. Rasmussen (ed.), *The handbook of critical theory*, Oxford, Blackwell, 1996; G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, Friburgo,

Rombach, [3]1973; G. E. RUSCONI, *Teoría crítica de la sociedad,* trad. de A. Méndez, Barcelona, Martínez Roca, 1969; A. SCHMIDT, *Zur Idee der kritischen Theorie*, Múnich, Hanser, 1974; G. THERBORN, *La Escuela de Frankfurt*, trad. de I. Estrany, Barcelona, Anagrama, 1972; A. WELLMER, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo,* trad. de G. Hernández Ortega, Barcelona, Ariel, 1979; R. WIGGERSHAUS, *La Escuela de Fráncfort*, trad. de M. Romano, México, FCE, 2010.

17. WALTER BENJAMIN

UNA APORTACIÓN ESTÉTICA

Vida y obras

Merece un capítulo especial la aportación de la Escuela de Frankfurt al tema de la *estética*. Los representantes de la teoría crítica contribuyeron tanto a la actualización de los grandes tratados de estética como a desenmascarar el falso sustitutivo del arte en el esteticismo de la sociedad actual. De algún modo marcaba ya el camino la habilitación de Horkheimer en 1925 con un trabajo sobre la *Crítica del juicio* de Kant. En el entorno de la «teoría crítica» un primer escrito de gran trascendencia para la reflexión posterior fue *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, que Walter Benjamin publicó el año 1936 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Walter Benjamin nació en Berlín el 15 de julio de 1892. Cursó estudios en el *gymnasium* humanista de Berlín. Luego estudió filosofía, literatura alemana y psicología en las universidades de Friburgo, Berlín y Múnich. En su tesis doctoral, presentada en 1919, trabajó sobre el Romanticismo alemán. Quería habilitarse en Frankfurt con una investigación sobre el drama barroco alemán, pero su trabajo fue rechazado en 1925. En consecuencia se veía abocado a ganarse la vida como escritor. Escribió recensiones, artículos y ensayos breves. Entró en contacto con los autores de la Escuela de Frankfurt.

En 1933 deja Berlín para dirigirse a París, donde realiza una breve estancia. Benjamin no era perseguido, pero con la llegada de los nacionalsocialistas se quedó sin posibilidades de trabajar y publicar. En París compone *Libro de los pasajes*, obra que no llegará a concluirse. Desde París se dirige a Ibiza. Ante la escasez económica y la malaria que le acecha, vuelve a París. Confiaba en la posibilidad de trabajar con la prensa comunista. Y así quiso publicar *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* en la edición alemana de la revista moscovita *Internationale Literatur*. El director rechaza el escrito. Benjamin vuelve la mirada hacia el Instituto de Investigación Social; de los fondos del Instituto recibirá 500 francos a partir de 1934. Pero en lo referente a la publicación de su escrito, Horkheimer le exige numerosas correcciones que consideraba necesarias por la situación en América. La revista es un órgano científico, decía, y no debe verse envuelta en las discusiones de la prensa. Finalmente el ensayo aparece en 1936 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Mientras sufre tales privaciones investiga sobre la posición social del escritor francés, en cuyo destino ve un reflejo de su propia situación, pues ambos decaen por razones económicas, y van a parar en la clase proletaria sin pertenecer a la clase obrera.

En agosto de 1940 recibe por mediación de Horkheimer un permiso de entrada en Estados Unidos. En septiembre intenta viajar ilegalmente a España a través de los Pirineos. Puesto que carecía de visado francés de salida, la policía española lo detuvo con el propósito de devolverlo a Francia. En la noche del 26 al 27 de septiembre de 1940 se suicidó con una sobredosis de pastillas de morfina.[327]

Obras

Gesammelte Schriften, 7 vols., ed. por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Frankfurt, Suhrkamp, 1972-1989 [trad. del vol. 4: *Historias y relatos*, por G. Hernández Otega, Barcelona, Muchnik, 2000; trad. del vol. 5: *Libro de los pasajes*, ed. de R. Tiedemann, trad. de I. Herrera, L. Fernández y F. Guerrero, Madrid, Akal, 2005]; *Das Kuntswerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,* Frankfurt, Suhrkamp, 1936 [«La obra de arte en la época

de su reproductibilidad técnica», en *Discursos interrumpidos I*, trad. y notas de J. Aguirre Madrid, Taurus, 1973, 1989; Madrid, Santillana, 1992)]; *Ursprung des deutschen Trauerspiels,* Berlín, Rowohlt, 1928; Frankfurt, Suhrkamp, 1963 [*El origen del drama barroco alemán*, trad. de J. Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990]; «Sobre el concepto de historia», en *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre la historia,* trad. de P. Oyarzún Robles, Santiago de Chile, Arcis-Lom, s. a.; «Fragmento político-teológico», en *Discursos interrumpidos I*, *op. cit.*

Bibliografía

Th. W. Adorno, *Sobre Walter Benjamin: recensiones, artículos, cartas*, Madrid, Cátedra, 1995; M. Brodersen, *Spinne in eigenen Netz. Walter Benjamin: Leben und Werk,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990; *id.*, *Walter Benjamin. Bibliografia critica generale (1913-1983),* Palermo, Centro di Studi di Estetica, 1984; M.-C. Dufour-El Maleh, *Angelus Novus: essai sur l'oeuvre de Walter Benjamin*, Bruselas, Ousia, 1990; C. Fernández Martorell, *Walter Benjamin: crónica de un pensador*, Barcelona, Montesinos, 1992; D. S. Ferris, *The Cambridge companion to Walter Benjamin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; G. Gurisatti, «Walter Benjamin», en F. Volpi, *Enciclopedia de obras de filosofía*, 3 vols., Barcelona, Herder, 2005, vol. 1, págs. 239-243; V. Jarque, *Imagen y metáfora: la estética de Walter Benjamin*, Castilla-La Mancha, Universidad de Castilla-La Mancha, 1992; M. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio: una lectura de las tesis «Sobre el concepto de historia»*, México, FCE, 2003; G. Massuh y S. Fahrmann (eds.), *Sobre Walter Benjamin: vanguardias, historia, estética y literatura: una visión latinoamericana*, Buenos Aires, Alianza-Goethe Institut, 1993; G. Scholem, *Walter Benjamin: historia de una amistad*, Barcelona, Península, 1987; Th. Weber, *Literatur über Walter Benjamin: Kommentierte Bibliographie 1983-1992*, Hamburgo-Berlín, Argument-Verl., 1993; B. Witte, *Walter Bejamin*, Hamburgo, Rowohlt, 1985.

EL PENSAMIENTO DE WALTER BENJAMIN

La alegoría

El rechazado escrito de habilitación de Benjamin, titulado *El origen del drama barroco alemán*, fue publicado en Berlín en 1928. La introducción contiene algunas consideraciones relativas a la teoría del conocimiento. Según Benjamin, el conocimiento está dirigido a un objeto que es poseído en la conciencia. La unidad de lo conocido se forma en la conciencia. Pero esta dimensión ha de distinguirse de la unidad de las cosas. La tarea de la filosofía es posibilitar la autorrepresentación de esta unidad. Cumple su tarea si hace aparecer las cosas en una nueva constelación, si éstas son vistas en una forma sorprendente y desacostumbrada para el conocimiento usual. La filosofía hace que se muestren las ideas. El verdadero nexo de las cosas halla su forma en las obras de arte, su belleza se debe a que la verdad se representa en ellas. Pero la representación ha de hacerse transparente como tal, de modo que no distraiga de lo representado.

El autor entiende su escrito como exposición de una forma literaria, la *alegoría*, mediante una determinada configuración histórica, la del *drama barroco* alemán. Por otra parte, ve en el Barroco el fenómeno originario de la modernidad. En efecto, el tema del drama es la catástrofe histórica. En ella se hunde el orden del mundo y el soberano tiene que asumir la tarea de un sentido. Por tanto, la subjetividad asume la tarea de erigir el mundo. Mientras que la tragedia clásica está anclada en el mundo eterno del mito, en el drama barroco el orden teológico del mundo estalla por la catástrofe histórica. Su sentido ya no está dado simbólicamente como una irradiación de la realidad universal en lo particular; tiene que ponerlo en forma alegórica la subjetividad autónoma. Ante este drama se encuentra el soberano barroco. Su melancolía y su cavilación provienen de que él se ve ante la tarea de establecer el sentido en un mundo transido de futilidad. El poeta está inmerso en un drama semejante al del soberano, pues su arte se aleja de la fuerza de expresión natural «y juega alegóricamente con las significaciones abstractas del lenguaje».[328]

Benjamin diseña en el drama barroco una imagen de la época, para mostrar cómo su forma de expresión literaria es adecuada a ella. Bernd Witte relaciona su procedimiento con la *Teología política* (1922) de Carl Schmitt. Para él es soberano el que decide sobre el estado de excepción.

Schmitt quiere fundar el poder estatal en la ilimitada capacidad de decisión de un solo individuo. Por otra parte, defiende que las ideas básicas de la concepción moderna del Estado son ideas teológicas secularizadas y así pretende descubrir la conexión entre las imágenes directrices de una época y la forma de su organización política. Witte encuentra un equivalente en la siguiente figura de Benjamin:

> La imagen metafísica que una época se hace del mundo tiene la misma estructura que la forma de expresión literaria asumida espontáneamente. [329]

Desde esta persuasión, reconstruye la alegoría como forma de expresión fundamental del drama barroco. Pero a la vez Benjamin se apropia el procedimiento alegórico como una forma que se abre paso cuando pierde vigencia la filosofía sistemática del idealismo alemán. Su método alegórico pretende acuñar nexos de significación subjetiva en las estructuras discontinuas del mundo.[330]

La pérdida del aura

La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica describe el proceso fáctico por el que el arte pierde su aura. ¿Qué se entiende por «aura»? Bajo este término se entiende la radicación de la obra de arte en el aquí y el ahora, su existencia irrepetible en el lugar en el que se encuentra. La obra de arte lleva en sí algo único que impide su reproducción; en eso consiste su autenticidad. Una manera de esa unicidad es la radicación de la obra en la tradición. Benjamin define también el aura como la manifestación irrepetible de una lejanía. ¿Qué valor tendría un cuadro de Velázquez si pudiera reproducirse en millares de copias iguales al original? ¿Qué valor tiene una imagen religiosa si no está situada en el templo como lugar cultual? La reproducción de la obra desprecia el aquí y ahora. El aura, como lejanía, se pierde por el hecho de acercar espacial y humanamente las cosas. Esa tendencia se da actualmente en las masas. Su agente más poderoso es el cine.

Las obras antiguas surgieron al servicio de un ritual mágico, y luego al servicio de un ritual religioso. El valor único se funda en el ritual. Allí tiene su valor original. En la Edad de Piedra lo que el hombre pinta en las paredes es un instrumento mágico. En el templo las imágenes de los dioses solo son accesibles a los sacerdotes en la cella. Primitivamente la obra de arte fue un objeto de magia y solo más tarde fue considerada obra artística.

El aquí y ahora, la sacralidad, la lejanía, y la conexión con la tradición se pierden por la reproducción. El aura, la lejanía, se pierde por el hecho de acercar espacial y humanamente las cosas. Esa tendencia es patente en las masas actuales, que aspiran a adueñarse de los objetos en la cercanía más próxima: en la copia, en la imagen, en la reproducción. El proceso de reproducción apenas se daba en Grecia. Allí se acuñaban monedas y objetos en bronce, pero la mayoría de los objetos eran irrepetibles. Más tarde por la xilografía se reproduce el dibujo. Luego por la imprenta pudieron multiplicarse las copias de lo escrito. Finalmente, la tendencia a la reproducción se puso de manifiesto por completo con la aparición de la fotografía. Con su aparición empieza a retroceder el valor cultual. Éste encuentra su último refugio en el retrato que guardan los seres queridos. Benjamin resalta cómo en ese momento el arte se sintió amenazado y reaccionó con la tesis del «arte por el arte». En concreto había que responder a la pregunta: ¿qué tiene de peculiar el cuadro pictórico frente a la fotografía? La reproducción de imágenes llega al apogeo con el desarrollo del cine. Éste necesita por esencia una cantidad determinada de imágenes para ser rentable. Lo que antes se mostraba solamente en grandes solemnidades ahora tiene una capacidad de exhibición ilimitada a través de los medios técnicos. Pero

> la época de su reproductibilidad técnica desligó al arte de su fundamento cultual: y el halo de su autonomía se extinguió para siempre.[331]

Benjamin muestra el alcance de la transformación producida por el cine mediante una comparación entre el actor teatral y el actor de cine. El primero todavía presenta él mismo al público la ejecución artística. El actor de cine, por el contrario, la presenta a través de todo el mecanismo del montaje de la película, de modo que no es libre de adaptarse al público

durante la ejecución. Es más, el actor de cine queda despojado de su propia persona, de su aura. En lugar de dirigirse al público presente se dirige a los aparatos y, a través de ellos, al público de consumidores, que constituyen el mercado. Las necesidades de la máquina desmontan las actuaciones de los artistas en una serie de episodios con los que se hace el montaje de la película. La destrucción del aura va acompañada de una construcción artificial de la personalidad fuera de los estudios.

> El culto a las «estrellas», fomentado por el capital cinematográfico, conserva aquella magia de la personalidad, pero reducida, desde hace ya tiempo, a la magia averiada de su carácter de mercancía.[332]

Benjamin compara al operador de cine y al pintor con el cirujano y el mago. El mago cura imponiendo las manos; aminora la distancia por la imposición de manos, pero la conserva. El cirujano, en cambio, realiza una intervención. De forma semejante en el cine el mecanismo penetra tan hondamente en la realidad, que ésta es el resultado del procedimiento utilizado. Por eso, en el país de la técnica la visión de la realidad inmediata es imposible. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* llama la atención sobre la forma de relación de las diversas artes con el público. El cuadro de pintura ha podido ser contemplado por uno solo o por pocos; a lo sumo se ha ofrecido a las masas en museos y exposiciones; pero en principio no está en situación de ofrecer su objeto a una recepción simultánea y colectiva. Pudo hacerlo en cambio la arquitectura, lo mismo que la épica, y en la actualidad puede hacerlo ante todo el cine.

Benjamin ve en el cine enormes posibilidades de transformar la vida humana. Según él, este arte ha enriquecido nuestra percepción. Por ejemplo, antes los bares y viviendas nos aprisionaban como un mundo carcelario. Ahora, las películas emprenden viajes de aventuras entre sus escombros. A través del cine aparecen formas estructurales completamente nuevas y se nos presenta un espacio articulado inconscientemente en lugar de nuestro espacio normal. Incluso los movimientos que para la mirada normal pasan desapercibidos experimentan ampliaciones y disminuciones en la cámara. Para Benjamin, el dadaísmo intentaba producir a través de la pintura los efectos que el cine transmite hoy al público.

Pero tanto los dadaístas como el cine producen una destrucción del «aura». Mientras que un cuadro de pintura invita a la contemplación y concentración, en el plano cinematográfico las escenas se suceden con rapidez. El curso de las asociaciones en el que contemplo las imágenes es interrumpido constantemente. Éste es el efecto de choque del cine. El cine corresponde a las complejas modificaciones que el tráfico de la gran urbe produce en el aparato perceptivo. Frente a Georges Duhanel, que considera el cine como un «pasatiempo para parias», como un espectáculo que no exige esfuerzo alguno,[333] Benjamin ve un entramado más complejo en el arte cinematográfico. Tiene conciencia de la correlación entre cine y masas; ve en concreto que la producción de cantidad de copias se debe a que el cine está destinado a las masas. Pero a la vez confía en la capacidad de este arte en orden a la movilización de las masas, dejando abierta la posibilidad de que, en la simbiosis de arte cinematográfico y masa, surja un nuevo tipo de subjetividad. Sin embargo, es consciente de que se puede hacer un uso ambivalente de esa correlación.

Benjamin termina el ensayo denunciando el abuso fascista del arte de masas. Reconoce que

> la masa se mira a la cara en los grandes desfiles festivos, en las asambleas monstruos, en las enormes celebraciones deportivas y en la guerra, fenómenos todos que pasan ante la cámara,[334]

pero acusa al fascismo de servirse de esto con el propósito de movilizar a la masa para la guerra, tal como aparece en el «Manifiesto futurista» de Filippo Tommasso Marinetti sobre la guerra de Etiopía: «La guerra es bella, ya que enriquece las praderas floridas con las orquídeas de fuego de las ametralladoras...».[335] El fascismo, dice Benjamin, intenta organizar las masas sin tocar las condiciones de la propiedad. Ve la salvación en que las masas lleguen a expresarse, pero sin hacer valer sus derechos. Por eso desemboca en un esteticismo de la vida política. Y todos los esfuerzos por un esteticismo político culminan en la guerra. Solo la guerra hace posible dar una meta a movimientos de masas de gran escala y movilizar todos los medios técnicos del tiempo presente. La alienación ha alcanzado tal grado que permite a la humanidad asistir a su propia destrucción como un goce estético de primer orden.

¿Qué otro uso se podría hacer de los medios técnicos en orden a la movilización y transformación de las masas? Benjamin sugiere con brevedad que los poderosos medios de producción no se aprovechan suficientemente en el proceso de producción, y termina el escrito afirmando que el comunismo propone como réplica a la estetización capitalista la «politización del arte». ¿Qué significa esta afirmación? ¿Qué intención subyace en el escrito en consideración? En rasgos generales, su autor describe una evolución que de hecho se da en la historia del arte, sin intención de construir una teoría del arte o una teoría política. No obstante, incluye formulaciones destinadas a congraciarse con los marxistas. De hecho, Benjamin se había propuesto inscribirse en el partido comunista, pero no llegó a materializar su propósito en aras de su libertad intelectual.

Lo que indudablemente contiene el escrito es la tesis de que la evolución misma del arte contribuye a concienciar y dinamizar la vida de las masas, de modo que hay en él un potencial político. Esto coincide con el primer punto de vista que Marcuse adoptará en relación con el arte, y discrepa del intento posterior de afirmar la autonomía del arte en Marcuse y Adorno.

La imagen de los pasajes

Bajo el título de *Libro de los pasajes*, Benjamin desarrolló entre 1927 y 1940 un proyecto de filosofía de la historia y de sociología de la cultura. Los materiales acumulados se publicaron en dos volúmenes en 1982. El título alude al «pasaje» como obra arquitectónica. Los pasajes son lugares de transición entre muchos espacios materiales y tiempos. En ellos pueden observarse los procesos de transformación de la gran ciudad y de toda la época. Benjamin, basándose en los «desperdicios» de la historia, intenta construir la imagen dialéctica de una época. Quiere mostrar de qué manera la constitución fundamental de la sociedad capitalista ha deformado la historia y el arte del siglo XIX. El *Libro de los pasajes* abarca otros títulos parciales como: «París, capital del siglo XIX» (1935); «El París del Segundo Imperio en Baudelaire» (1938); «Sobre algunos temas en Baudelaire» (1939). Benjamin centra sus análisis en los objetos y tipos de la gran ciudad. Y así desfilan por su pluma las calles, los interiores, las exposiciones, lo mismo que las prostitutas, los jugadores, los callejeros, los poetas. Todos ellos son

componentes simbólicos de la gran ciudad. El autor del *Libro de los pasajes* muestra cómo cada objeto particular constituye una totalidad, una mónada, pues contiene todos los intereses y fuerzas de la historia. Guiado por Baudelaire, Benjamin analiza las tempranas experiencias de la gran ciudad a través de fenómenos como la crisis de la obra de arte, el empobrecimiento de la experiencia, la presencia de la multitud, el mercado y las mercancías, el derrumbamiento del progreso. En ese sentido, el pasaje constituye una alegoría y una imagen dialéctica de la modernidad, es un observatorio en el que Benjamin analiza los procesos de transformación de la ciudad y de la época.

En el ensayo «Sobre algunos temas en Baudelaire», Benjamin se basa en el tema central de la pérdida de la experiencia en la gran ciudad y muestra cómo hombres y cosas han sido arrancados de su entorno natural y han caído en una soledad alienante. Había confiado en que la socialización de los medios de producción permitiría suprimir las clases sociales. Pero en los últimos años de su vida, marcados por la amenaza fascista, perdió la confianza en la existencia de una clase revolucionaria. La falta de configuración en el *Libro de los pasajes* sin duda está en correspondencia con la falta de sujeto colectivo.

Las ruinas de la historia

En 1942, dos años después de la muerte de Benjamin, se publicó el texto titulado *Sobre el concepto de historia*. El autor lo había concebido como introducción al *Libro de los pasajes*. De hecho los textos sobre la historia contribuyen a dar coherencia a lo dicho en *El origen del drama barroco alemán* y en el *Libro de los pasajes*. El punto más esclarecedor en *Sobre el concepto de historia* es la despedida de la concepción del acontecer histórico como un nexo unitario de sentido. Tanto la tradición cristiana como la filosofía occidental, en particular la del idealismo alemán, habían acariciado la idea de que el desarrollo de la historia obedece a un entramado racional o teológico. De ahí puede deducirse que lo victorioso, lo triunfante, es el fruto necesario de ese entramado. El pacto entre Hitler y Stalin contribuyó a que se resquebrajara en Benjamin la fe en el progreso. A la concepción unitaria

de la historia responde con el cuadro del «Angelus Novus» de Paul Klee. El ángel, con el rostro vuelto al pasado,

> ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán [...] que lo empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es el que nosotros llamamos progreso.[336]

A juzgar por esa imagen, lo que estamos acostumbrados a entender por historia es una acumulación de horrores. La imagen del «Angelus Novus» queda complementada con la del cortejo triunfal de los dominadores, que son los herederos de todos los que han vencido una vez. Los dominadores de hoy pasan por el cortejo triunfal «sobre los que también hoy yacen en tierra».[337] Para Benjamin, la cultura forma parte del botín que los triunfadores llevan consigo. Y en este contexto lanza la tremenda afirmación:

> Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie.[338]

Tiempo-ahora

Los textos citados se dirigen contra la concepción homogénea de la historia en el mundo burgués, contra la idea de *progreso* en la socialdemocracia y también contra el *materialismo histórico*. ¿Qué concepción le contrapone su autor? Con apoyo en la teología judía, Benjamin contrapone al tiempo homogéneo y progresivo un tiempo interrumpido, catastrófico, en el que actúa intermitentemente el «tiempo ahora» *(Jetztzeit)*. Esclarece ese concepto con alguna alusiones clarificadoras, aunque no tan clarificadoras que deshagan el fondo enigmático de la expresión. Para los judíos, dice, cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías. Encuentra otros destellos de ese tiempo diferente en la Revolución francesa, que se entendió a sí misma como una Roma que retorna. Y en el anochecer del

primer día de lucha, en varios sitios de París los revolucionarios dispararon independiente y simultáneamente contra los relojes de las torres con el propósito de detener el tiempo. Hay, pues, un tiempo privilegiado que se detiene y que retorna en los días festivos, un «tiempo-ahora» que resume en abreviatura la historia de toda la humanidad. Ese tiempo discontinuo es sin duda el lugar de la «cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra».[339]

> Igual que flores que tornan al sol su corola, así se empeña lo que ha sido, por virtud de un secreto heliotropismo, en volverse hacia el sol que se levanta en el cielo de la historia.[340]

Articular históricamente el pasado equivale a conocerlo tal y como ha sido. El historiador capaz de encender la chispa de la esperanza en el pasado es el convencido de que «tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza».[341]

La historiografía de Benjamin se rige por la pauta de salvar el pasado. Según él, la humanidad actual y cada historiador han de cuestionar las victorias que antes se atribuyeron a los dominadores. El historiador, lo mismo que los revolucionarios franceses, ha de romper el continuo de la historia con el fin de paralizar el acontecer en el instante actual. El tiempo-ahora consiste en un conjunto de instantes decisivos en los que aparece un sentido mesiánico, de modo que el pasado y el futuro vienen a brillar en esta situación específica. El historiador tiene la tarea de hacer que estalle el continuo de la historia, de modo que se produzca en el momento presente un paro mesiánico de ésta. En ese instante revelador se abre para cada hombre un sentido distinto del encarnado en el poder victorioso. En el «Fragmento político-teológico», Benjamin afirma que el orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de la felicidad. Lo profano no es una categoría del reino mesiánico, pero puede favorecer su llegada. En una mundanidad eternamente fugaz el ritmo de la naturaleza mesiánica es la felicidad.

18. ERNST BLOCH

La ontología del «todavía no»

Vida y obras

Aunque Bloch no pertenece estrictamente a la Escuela de Frankfurt, se incluye aquí porque influyó en algunos de sus miembros y su tipo de pensamiento es coherente con la línea de los frankfurtianos.

Ernst Bloch nació el 8 de julio de 1885 en Ludwigshafen y murió el 4 de agosto de 1977 en Tubinga. Su padre era un empleado de ferrocarril. Estudió física, filosofía y música en Múnich, Wurzburgo, Berlín y Heidelberg. Ya en la época de estudiante leía a Hegel y Schelling. Cuando manifestó a su padre el propósito de estudiar filosofía, éste se opuso al principio, pero se dejó convencer cuando el hijo lo condujo a un monumento que el rey Maximiliano II de Baviera había hecho erigir a Schelling en señal de gratitud y amistad. Bloch era una persona muy leída, vital, preciada de sí mismo y ansiosa de polémica. En Heidelberg se encuentra con Lukács, con quien coincidirá en el rechazo de la guerra y en la adhesión al marxismo, si bien con la diferencia de que Lukács había de seguir la línea de la ortodoxia marxista-leninista, mientras que Bloch criticará el conformismo y los órdenes establecidos.

En 1908 presenta su tesis doctoral sobre el neokantiano Rickert con el título «Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie» (Disquisiciones críticas sobre Rickert y el problema de la epistemología). En 1913 se casó con la escultora Helse von Stizky, que murió en 1921. En 1922 contrajo matrimonio con la escritora Linda Oppenheimer. En 1914, para no participar en la guerra, parte hacia Suiza, donde permanece hasta 1918 y escribe en el periódico *Freie-Zeitung*, de tendencia antiimperialista. En sus artículos denuncia el absurdo de la guerra.

Ese mismo año aparece la primera obra de Bloch, *Geist der Utopie* (Espíritu de la utopía), que se publicará de nuevo en Berlín, en 1923, con una segunda redacción y una reelaboración en Frankfurt, en 1964. *Espíritu de la utopía*, obra escrita bajo el influjo de Schelling, contiene en germen los grandes pensamientos de las obras posteriores. En ella el autor presenta un mundo en tensión que apunta hacia un estado de redención. A las teorías

pesimistas de la decadencia, por ejemplo, *La decadencia de Occidente* de Spengler, contrapone su tesis de un nuevo comienzo. Según Bloch, el mundo se halla en fermentación hacia «lo no posible todavía», tal como aparece sobre todo en las obras de arte y especialmente en la música. La música es una experiencia especialmente inefable que se articula en el seno de la naturaleza como un movimiento hacia lo trascendente. La música recorre tres etapas: la cristiana (Bach), la de un yo mundano luciferino (Mozart, Beethoven, Wagner), y la de un «gran yo espiritual», que trae el todo del cumplimiento. La música es un reflejo de la policroma noche de la muerte y de la vida eterna. La filosofía participa en la configuración de este proceso transfigurador de la historia, primeramente con los sistemas racionalistas de Kant y Hegel, y luego con los sistemas irracionalistas de Bergson y Nietzsche, que penetran más íntimamente en las profundas tendencias inconscientes. No obstante, estos filósofos, por su orientación individualista, no encuentran todavía *el todo*. Finalmente los pensadores socialistas y Marx establecen la identidad entre individuo y comunidad. En el reino socialista han de resolverse los problemas profanos de la vida y los de la muerte y la inmortalidad. *Espíritu de la utopía* influyó particularmente en Adorno.

Después de la guerra, Bloch vuelve a establecerse en Alemania. En 1921 aparece *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Esta obra presenta la revolución como el esfuerzo de los oprimidos por imaginar otro mundo, por romper con el fatalismo y la confianza en un cambio mecánico. El autor descubre en Thomas Münzer la utopía encubierta en las religiones, cuyo contenido habría de tener en cuenta toda filosofía de la revolución. Para Bloch, en la protesta herética contra la Iglesia oficial, en Marción, los cátaros, los albigenses, los iluminados, los husitas, los socialistas religiosos, hay aguas subterráneas que se extienden por toda Europa. El proletariado moderno debería incluir ese material en su proyecto. Los sermones de Thomas Münzer

> anunciaban que el reino de Dios no puede entenderse como un más allá de la vida terrestre, sino que debe hacer su irrupción aquí abajo y ahora, tal como el cristianismo primitivo lo había entendido.[342]

A la opresión existente oponía la imagen del reino milenario de la igualdad social. Bloch presenta al vivo la actuación de Thomas Münzer, que frente a un Lutero decantado a la postre del lado de la burguesía naciente y de los príncipes, lucha a favor del pueblo y de las clases desposeídas.

Desde 1924 Bloch es uno de los primeros escritores alemanes en denunciar el ascenso del nazismo. En 1930 publica *Huellas*. En este escrito quiere inducir al lector, a través de anécdotas, leyendas y experiencias a primera vista banales, a darse cuenta del carácter inacabado y diseminado de la vida y descubrir los caminos de la esperanza. En 1933, Bloch, dada su condición judía, tiene que exiliarse. A través de Zúrich, Viena, París y Praga, emigra a Estados Unidos con su tercera mujer y su pequeño hijo. En 1938 se establece en Filadelfia, donde escribe *El principio esperanza*, su obra principal, editada en 1954 en el sector oriental de Berlín y más tarde en Frankfurt (1959). Su mujer, arquitecta, proporcionaba los medios para la sustentación de la familia. En la época del exilio funda la editorial Aurora junto con Bertolt Brecht y Thomas Mann. Los escritos editados transmiten el espíritu de la esperanza a las víctimas de la guerra.

En 1935 aparece *Erbschaft dieser Zeit* (Herencia de este tiempo). En esta obra ofrece una explicación profunda del nazismo alemán. Critica los análisis que atribuyen la responsabilidad a Hitler en exclusiva, o bien a la burguesía alemana. Y, por su parte, resalta la responsabilidad de la izquierda alemana, que ha buscado un frente unido sobre bases demasiado fáciles, haciendo de la masa una tropa dócil a sus líderes. La izquierda alemana, dice Bloch, nunca preparó al pueblo, nunca trabajó para concienciarlo sobre los verdaderos mecanismos de la lucha social y política, no ofreció análisis suficientes de las alienaciones producidas por el sistema capitalista. En consecuencia el pueblo no podrá deshacerse de ellas con rapidez. El pueblo debe contar con una herencia cultural todavía viva. El nazismo la ha despertado bajo los conceptos de pueblo y sangre para instaurar el conservadurismo más perverso.[343] Bloch acuña a este respecto el concepto de «no contemporaneidad» *(Ungleichzeitigkeit),* destinado a explicar la aparición de prácticas arcaicas en la cúspide de la modernidad. Ese concepto se refiere a la perduración de diversos niveles en la historia. Por ejemplo, la modernización desde el Renacimiento ha dejado fuera de juego prácticas sociales arcaicas, dirigidas a la solidaridad y a la comunidad. Los

movimientos fascistas, aunque llevan adelante la modernización imperialista, activan por otra parte esas prácticas e ilusiones. Bloch quiere descifrar esos restos arcaicos y asumir su contenido en la acuñación de la teoría marxista. *Herencia de este tiempo* aborda también el problema de la secularización y de la racionalidad homogénea, que a juicio del autor afecta también al movimiento comunista y se expresa en ciertas teorías del arte y en la oposición al expresionismo. Con esta obra, Bloch influyó en diversos autores de la Escuela de Frankfurt, como Horkheimer, Adorno, Marcuse y Kracauer.

En 1948 Bloch, encontrándose en Estados Unidos, recibió la oferta de un puesto de profesor en Leipzig. Inicialmente gozó de prestigio en la República Democrática y fue galardonado con el Premio Nacional. Pero pronto tuvo conflictos con la dirección del Partido, pues su filosofía no era aceptable para el marxismo ortodoxo. Cuando se construyó el muro de Berlín en 1961, aprovechó un viaje a la República Federal para quedarse allí. Obtuvo un puesto de profesor visitante en la Universidad de Tubinga, donde trabajó hasta su muerte en 1977. Bloch busca la base subterránea de la cultura cristiana de Occidente, los movimientos mesiánicos, los milenarismos, las herejías, las contraculturas, donde se anticipa otra sociedad no formada todavía. Defiende la unidad entre marxismo y cristianismo, pues ambos se alzan contra los poderes que tiranizan al hombre (Estado, dinero, poderes alienantes). Se hace eco de las utopías de todas las épocas y contribuye a la sociología de la revolución con su análisis de los movimiento heréticos y de los sucesos revolucionarios desde 1789 hasta 1871, así como de lo ocurrido en 1917, lo mismo que en el fascismo alemán y en el estalinismo.

En 1951 Bloch publica *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. En este escrito defiende la necesidad de entender el marxismo a partir de Hegel. Gracias a él, dice, Marx pudo evitar un materialismo vulgar e introducir la dialéctica en la materia. En 1961 aparece *Derecho natural y dignidad humana*, que centra su reflexión en la Revolución francesa de 1789 y en la Comuna de 1871. Para su autor, estos fenómenos fueron las mayores manifestaciones de la esperanza humana en su camino hacia el derecho y la abolición de la explotación y del Estado. De 1962 a 1964 aparecieron *Verfremdungen* (Alienaciones) I y II, y *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (Introducción de Tubinga a la filosofía). En 1967 Bloch obtuvo el Premio de la Paz de los Libreros Alemanes. En 1968 publica *Ateísmo y cristianismo*. En

esta obra intenta integrar la utopía cristiana en una visión marxista de la historia.

Obras

Gesamtausgabe (GA), 16 vols. y un vol. suplem., Frankfurt, Suhrkamp, 1959-1978; *Geist der Utopie*, Múnich-Leipzig 1918 (GA 3, 1964), 1.ª ed. Múnich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1918; *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (GA 2), Múnich, Wolff, 1921 [*Thomas Münzer, teólogo de la revolución,* trad. de J. Deike Robles, Madrid, Ciencia Nueva, 1962]; *Spuren* (GA 1, 1969), Berlín, P. Cassirer, 1930 [*Huellas,* trad. de M. Salmerón, Madrid, Tecnos, 2005]; *Erbschaft dieser Zeit* (GA 4), Zúrich, Oprecht & Helbling, 1935; *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (GA 8, 1961), Berlín, Aufbau, 1951 [*Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel,* trad. de W. Roces, México, FCE, [2]1982]; *Das Prinzip Hoffnung* (GA 5.1 y 5.2), 3 vols., 1.ª ed. Berlín, Aufbau, 1953-1959 [*El principio esperanza: escrito en Estados Unidos entre 1938 y 1947: revisado en 1953 y en 1959*, 3 vols., ed. por F. Serra, trad. de F. González Vicén, Madrid, Trotta, 2004-2007]; *Naturrecht und menschliche Würde* (GA 6, 1961), Frankfurt, Suhrkamp, 1961 [*Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980]; *Tübinger Einleitung in die Philosophie I* (GA 13, 1970), Frankfurt, Suhrkamp, 1963; *Tendenz-Latenz-Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963 (vol. complem. de GA, 1977); *Verfremdungen I-II,* 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1965, 1964-1970 (vol. 1, 1962); *Experimentum mundi. Frage. Kategorien des Herausbringens* (GA 15, 1975), Frankfurt, Suhrkamp, 1975; *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* (GA 12, 1977); *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus un des Reichs,* Frankfurt, Suhrkamp, 1968 [*El ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y del Reino,* trad. de J. A. Gimbernat, Madrid, Taurus, 1983].

Bibliografía

K. Bloch, *Aus meinem Leben*, Pfullingen, Neske, 1981; R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Nápoles, Bibliopolis, 1982; O. Briese, «Ernst Bloch» en F. Volpi, *Enciclopedia de obras de filosofía*, 3 vols., Barcelona, Herder, 2005, vol. 1, págs. 271-274; *Ernst Bloch Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975; G. Figal, «Ernst Bloch», en H. Hügli y P. Lübcke (eds.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, vol. 1, Rowohlt, Hamburgo, 1992, págs. 349-359; J. M. García Gómez-Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*: *Presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social*, Salamanca, Sígueme, 1977; J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*, Madrid, Cátedra, 1983 (biblio.); J. Habermas, «Ernst Bloch. Un Schelling marxista», en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Taurus, 1984, págs. 127-143; L. Hurbon, *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, París, Éd. du Cerf, 1974; J. Jiménez, *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, Madrid, Tecnos, 1983; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1969, págs. 437-466; A. Münster, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch. Une biographie*, París, Kimé, 2001; V. Ramos Centeno, *Utopía y razón práctica en Ernst Bloch*, Madrid, Eudymion, 1992; J. M. Udina, *La constitución utópica de lo humano*, Barcelona, Biblioteca de Filosofía de la Universidad de Barcelona, 1976; *id.*, «Ernst Bloch entre nosaltres, en el centenari del seu naixement» y «La *Gesamtausgabe* d'Ernst Bloch», en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, n.º 12, 1985 y n.º 13 y 14, 1986 y 1988, págs. 55-70, 127-154 y 111-131; S. Zecchi, *Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo*, Barcelona, Península, 1978; P. Zudeick, *Ernst Bloch. Vida y obra*, trad. de J. Monter, Valencia, Alfons el Magnànim, 1992.

LA FILOSOFÍA DE LA ESPERANZA

Estructura anticipativa

Hemos visto ya que la filosofía de Ernst Bloch gira en torno a la *utopía*. Su gran obra es *El principio esperanza*, que descubre la estructura anticipativa del «todavía no» como articulante de la vida humana. Ahora bien, hay diversas formas de pensamiento que están proyectadas hacia el futuro: la escatología cristiana, la historia del espíritu en Hegel, la sociedad del futuro

en Marx, la historicidad en Heidegger, basada en la primacía del futuro. De todas esas formas tiene algo Bloch, que se propone integrarlas en una unidad nueva.

¿En qué medida crea un sistema original de pensamiento? Bloch deslinda su posición sobre todo frente a Hegel y frente a Marx. En *Sujeto-objeto* afirma con gran énfasis la necesidad de pasar a través de la lectura de Hegel para entrar en el fondo vivo del materialismo histórico-dialéctico. Y de hecho se considera una de las aportaciones importantes de Bloch a la teoría marxista la renovación crítica del pensamiento hegeliano. Ahora bien, su apropiación de Hegel implica una inversión de la base en la que éste se asienta. La materia ha de pasar a ocupar el puesto de la idea. El autor de *El principio esperanza* quiere apropiarse a Hegel desde una base materialista. ¿Cómo es posible esto? Sin duda, atribuyendo a la materia la fuente de dinamismo que Hegel atribuía a la idea. Aun poniendo como base la materia se mantiene la dialéctica, que confiere una dimensión histórica a la realidad y da razón de los conflictos en el desarrollo lineal. Pero las contradicciones ya no son puramente lógicas, sino que se convierten en reales, en una dialéctica de las fuerzas de producción.

> Para Bloch la dialéctica hegeliana es una dialéctica prefijada, *a priori,* en donde la realidad obedece dócilmente a los propósitos lógicos. Frente a ella, Bloch reivindica que la dialéctica de la historia es discontinua —provista de interrupciones—, susceptible a retrocesos y no siempre culminada en la rotundidad de la negación de la negación.[344]

Es decir, frente a la necesidad del proceso que se deduce de una lógica emanada de la idea, Bloch defiende que los sucesos históricos concretos influyen en el desarrollo de las contradicciones, pues pueden contribuir a estabilizarlas o bien a resolverlas. Desde su punto de vista, solo si el sujeto se media con la contradicción objetiva se logra una solución positiva de la oposición dialéctica. Bloch acusa a Hegel de que su sistema es cerrado, pues el final está contenido ya en el principio y, por tanto, solo en apariencia se da algo nuevo. Mientras que él defiende un sistema abierto, en el sentido de que el futuro no está predeterminado por el principio, sino que trae algo cualitativamente nuevo. ¿Cómo es posible eso a partir de la materia?

Solamente si en ella laten posibilidades que se actualizan por la actividad práctica de los sujetos y, en consecuencia, hay un futuro realmente nuevo que depende del trabajo humano. En la transformación de Hegel que hace Bloch, éste no ve una simple crítica y un alejamiento, sino también un desarrollo de elementos latentes en la obra de aquél que requieren una interpretación materialista. Y en general quiere dinamizar aquellos aspectos que en Hegel hablan de un progreso hacia lo nuevo. Bloch, por el hecho de alejarse de la primacía del espíritu y tomar como base la materia, se sitúa esencialmente en la posición de Marx. Pero si ha huido del logicismo predeterminante de Hegel, ¿se entregará ahora a una evolución necesaria de la materia? Por supuesto que no. Dentro del campo marxista dirigió sus movimientos a combatir la concepción mecanicista de la materia, la idea de que su proceso obedece a una ineludible causalidad mecánica. Llevado al campo social, eso significa que los logros socialistas no están garantizados, pues en todo momento es posible el fracaso y la regresión. Bloch intentará trazar su propio camino medio entre los polos de una interpretación mecanicista del materialismo histórico, por una parte, y la mera contingencia o casualidad del acontecer histórico, por otra.

Radicación antropológica de la esperanza

El camino de Bloch está trazado en *El principio esperanza*, obra que desarrolla con toda riqueza de perspectivas la manera en que todos los fenómenos de la existencia impulsan hacia la propia superación, hacia un utópico «todavía no» que ha de desplegarse como un socialismo imaginario y como la totalidad del ser.

En el prólogo de este libro, el autor arranca con las palabras:

> El afecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos, nunca puede saber bastante de lo que les da intención hacia el interior y de lo que puede aliarse con ellos hacia el exterior.[345]

En el camino hacia la totalidad que «todavía no» es, Bloch analiza especialmente las bases antropológicas y la estructura de la realidad exterior,

del principio materia. Para abordar el fenómeno antropológico aprovecha los estudios de Freud, en particular los relativos a los sueños. La importancia concedida al sueño se debe a su rechazo del positivismo, que menosprecia la dimensión de la subjetividad. Para Bloch, todo proceso revolucionario va acompañado de una alianza permanente entre lo imaginario y lo científico, entre la utopía y la técnica. Bajo esta perspectiva le parecían fecundos los descubrimientos del psicoanálisis en relación con el sueño, el deseo y el inconsciente. El sueño nos muestra aquello a lo que no habíamos prestado atención, nos descubre lo no sospechado, saca a la luz las posibilidades reprimidas y nos sorprende con nuestro aspecto de sombra.

Pero, según Bloch, contra lo que Freud pretende, la pulsión más originaria no es la sexual, sino la de la *propia conservación:*

> La joven, y menos aún el hombre, que penan por el amor no despiertan compasión, mientras que el clamor del hambre es, sin duda, el más fuerte, el único que nos llega sin ambages. Al hambriento se le cree su desgracia; el que se muere de frío, el mismo enfermo, por no hablar ya de los enfermos de amor, causan la impresión de un lujo. [...] El estómago es la primera lamparilla en la que hay que echar aceite. Sus ansias son tan precisas, su instinto tan inevitable, que ni siquiera pueden ser reprimidos por mucho tiempo.[346]

Desde su punto de vista, las pulsiones sexuales se insertan en la pulsión de autoconservación. De acuerdo con ello, el psicoanálisis debería tomar en consideración las condiciones socioeconómicas del desarrollo del individuo. El hambre lleva al individuo a rebasar sus límites, a oponerse a la realidad presente. La pulsión del hambre lleva una carga explosiva contra la privación y despierta la imaginación de un mundo sin miseria. La propia conservación nos alarga a nosotros mismos, se abre a la esperanza y al porvenir.

Sueños y sentimientos

Bloch presta una atención especial a los sueños. Distingue entre los sueños nocturnos y los diurnos; los primeros se refieren a lo que «ya no es

consciente» y los segundos tienen como objeto «lo nuevo». Afirma que la vida de todos los hombres está envuelta en sueños diurnos que se refieren a lo nuevo, a lo que todavía no es consciente, o sea, tienen un carácter anticipativo. El sueño acompaña a todas las tentativas de transformación del orden social, a todas las utopías científicas, artísticas y políticas.

> Como conciencia progresiva y como maestro de esta conciencia, el genio es, por eso, también máxima sensibilidad para los giros en el tiempo y en su proceso material; es fuerza y capacidad para situarse a la altura de este tiempo, y para informar sagazmente tanto sobre el paisaje como sobre el horizonte de esta época en proceso.[347]

La maestría en la obra del genio solo puede entenderse como fenómeno de lo nuevo. Las grandes obras de arte tienen algo que decir a todos los tiempos, algo que no se advirtió en épocas anteriores.

En conexión con la pulsión fundamental Bloch desarrolla la teoría de los *sentimientos* (éstos sienten las pulsiones). Se apoya en la división de los afectos en los dos grupos fundamentales de amor y de odio, de inclinación y aversión, de contento y descontento, de afirmación y negación, de agrado y desagrado. Son afectos de aversión la angustia, la envidia, la ira, el desprecio, el odio; y de inclinación, el agrado, la cordialidad, la confianza, la veneración, el amor. Partiendo de esos dos grupos propone la división de *afectos saturados* y *afectos de espera*. Los primeros son aquellos en los que el objeto de la pulsión existe ya, así en la envidia, en la avaricia, en la veneración. Por el contrario, en los afectos de espera (miedo, esperanza, fe) el objeto de la pulsión no se da todavía ni en la esfera del individuo ni en la del mundo existente. Los afectos de espera se diferencian de los saturados por su «carácter incomparablemente más anticipador».[348] Todos los afectos están referidos al horizonte del tiempo, pero los afectos de espera se abren completamente en este horizonte. Aunque los primeros se refieran también al modo del futuro, sin embargo versan sobre un futuro inauténtico, sobre un futuro en el que objetivamente no sucede nada de nuevo. En cambio, los afectos de espera implican un futuro auténtico, un «todavía no» que aún no se ha dado. El más importante de estos afectos es la *esperanza*. Los afectos de espera anticipan el futuro mediante los sueños diurnos, que son los sueños

de una vida mejor. También los sueños nocturnos, que se alimentan de las pulsiones pasadas, forman parte de la conciencia utópica; pero la función específica de proyección hacia el futuro corresponde a los sueños diurnos. Éstos aportan la materia del arte; ellos son la anticipación de la realidad futura en el reino de la fantasía. Ahora bien, la actividad humana con su conciencia es un trozo de naturaleza, y precisamente como praxis transformada tiene su base en el ser material.

La concepción de la materia

¿Es la utopía de Bloch el simple sueño de un visionario? ¿Tiene base filosófica o racional? Las estructuras antropológicas del hombre rezuman esperanza, según hemos visto, pero ¿son éstas el fundamento de un futuro mejor? El autor de *El principio esperanza* busca una base ontológica en la que están insertas la antropología y la praxis revolucionaria. Esta base ontológica es la *naturaleza de la materia* interpretada mediante una transformación de la cuádruple causalidad aristotélica: eficiente, material, formal y final. La transformación va a consistir en atribuir la causalidad fundamental a la materia, que en Aristóteles reviste la modalidad fundamental del «ser en potencia», contrapuesto al ser en acto, el cual en la concepción aristotélica corresponde al motor inmóvil como principio del movimiento y a la forma. Por otra parte, la causa final emerge del principio del movimiento y de la forma. Bloch desplaza el motor inmóvil, el principio último del movimiento, y la forma al interior de la materia, cuya energía explica el proceso de las formas y la meta a la que tiende la realidad material:

> La materia es la posibilidad real para todas las formas que se hallan latentes en su seno y se desprenden de ella por medio del proceso. En este amplio concepto de posibilidad real tiene su lugar el *dynámei ón* (ser-en-posibilidad), tal como Aristóteles determinó la materia. Porque así como Heráclito fue el primero que vio la contradicción en las cosas mismas, así también Aristóteles ha sido el primero que reconoció la posibilidad *realiter* en la sustancia misma del mundo. Partiendo de aquí, la posibilidad real se hace comprensible como sustrato: «Todo lo hecho por naturaleza o por arte tiene materia, porque todo lo que se está haciendo es

capaz *(dynatón)* de ser o de no ser; ahora bien (lo que puede ser y no ser) es en cada uno la materia».[349]

Bloch, en la interpretación de Aristóteles, se aleja del materialismo mecanicista y de la escolástica cristiana, que dejan fuera de la materia la *natura naturans*, la dimensión de la naturaleza activa y de su devenir histórico. Y se acerca en cambio a los filósofos del materialismo panteísta de la Edad Media, por ejemplo, Avicena y Averroes, que convirtieron la materia como posibilidad en fundamento general del mundo, hasta tal punto que la voluntad creadora de Dios es un momento de la materia, pues Dios y la materia se hacen idénticos. Así, la evolución es para Averroes la deducción de las formas a partir de la materia. De esa manera, la creación se presenta como el automovimiento de la materia. Esta interpretación medieval, que renace luego en Giordano Bruno, es lo que Bloch llama «izquierda aristotélica».[350] Para él,

> lo posible real comienza con el germen en el que se halla incluso lo que ha de venir. Lo allí predibujado impele a desarrollarse, pero no, desde luego, como si se encontrara de antemano encerrado en un lugar angosto. El «germen» se enfrenta todavía con muchos avances, la «disposición» se despliega en la evolución misma hacia inicios siempre nuevos y más precisos[351]

de su potencialidad. Eso significa que las posibilidades latentes en la materia no constituyen un todo definido desde el principio que marque con precisión el camino de la evolución. Digamos, más bien, que en el proceso de desarrollo de las posibilidades se abren otros campos posibles en los que se traza un camino o el otro por la fuerza del dinamismo interior de la materia *(natura naturans)* y por las circunstancias exteriores en las que ésta actúa *(natura naturata)*. En los contextos sociales, el horizonte de posibilidades puede conducir a éxitos o fracasos según la actuación humana.

La utopía

La ontología del «todavía no», en congruencia con las estructuras antropológicas, tiene como base el fondo de posibilidad latente en la materia. En cada momento estamos ante una posibilidad real. De ella emerge el aliento de lo que quiere y puede ser, pero todavía no es:

> Si tuviera ojos para ver, todo instante vivido sería testigo del comienzo del mundo que tiene lugar, una y otra vez, en él; *todo instante se halla, como no surgido, en el año cero del comienzo del mundo*.[352]

Este «todavía no» de cada instante confiere al hombre y al ser entero una impronta esencialmente utópica. Pero, por eso mismo, la utopía no equivale a una fantasía incierta, a una fuga hacia lo desconocido, sino que da su configuración, su palpitación al instante vivido (utopía concreta). La utopía «es un camino en cuyas etapas se empieza a palpar concretamente la meta utópica».[353]

Esta dimensión aparece especialmente en el problema de «la oscuridad del instante vivido». Bajo tal expresión Bloch se refiere a la imposibilidad de un saber inmediato de sí mismo. Estamos demasiado cerca de nosotros, dice Bloch, pues en el instante de una vivencia no podemos referirnos a ella. En la conciencia solo tenemos presentes las vivencias pasadas, y lo pasado no es la vivencia misma. Si nos atenemos a las vivencias pasadas no experimentamos nada sobre nosotros tal como somos vivos. En la oscuridad del instante vivido no alcanzamos la experiencia de nuestra propia vitalidad. Puesto que las vivencias pasadas recubren la vivencia actual, el acto de vida presente está ligado a lo que se le ha hecho extraño. Aquí incluye Bloch la idea de que en el trabajo social todo producto se desliga del trabajo vivo y se independiza tan pronto como ha sido terminado.

De acuerdo con ese pensamiento procedente de Marx, en el intento de encontrarnos o comprendernos en lo que es en el mundo se paraliza el movimiento vivo del encuentro con nosotros mismos. Desde esta perspectiva, Bloch muestra que la filosofía tradicional concibe el movimiento como recuerdo; así se vincula al pasado y pierde de vista el presente vivo. Para él, un encuentro logrado consigo mismo no es posible si nos dirigimos al pasado, sino solamente si nos proyectamos hacia el futuro en la esperanza. Aunque lo futuro no está presente, cuando nos proponemos

realizarlo quedamos acuñados por él en la realización presente de nuestra vida. Los sueños despiertos de lo futuro se expresan en la vida presente. Las formas de expresión de los sueños despiertos no son extrañas a la vida, pues están referidas al futuro, que solo se da en el acto de realización de nuestra vida. En consecuencia, la tarea de la filosofía no se cifra simplemente en describir el mundo tal cual es. Más bien ha de comprender lo racional en el mundo, lo que es expresión de sueños despiertos; tiene que mirar a la posibilidad de una vida mejor.

A Bloch le interesan especialmente los sueños despiertos de la religión y en particular la imagen del Apocalipsis, la imagen de una verdad del mundo abierta desde el final. Para él, la utopía se hace concreta cuando es referida a la vida actual. La vida desarrolla en sus imágenes la utopía de sí misma. La *utopía concreta*, como encuentro logrado consigo mismo, enlaza con la idea de la naturaleza en cuanto fuerza que engendra nuevas formas y no se agota en ninguna. Como tal está referida al futuro. Bajo este aspecto Bloch conecta con la filosofía de la naturaleza de Schelling.

También la *muerte* ocupa un lugar en la utopía concreta. La angustia de muerte pone al hombre ante la expectativa de lo desconocido, nos proyecta hacia un futuro incierto e imprevisible. La muerte ha de ponerse en relación con la oscuridad del momento presente, pues plantea la cuestión del ser del hombre, un ser que, como no realizado todavía, es el motor del devenir. La muerte no es negación de la utopía, sino, a la inversa, negación de lo que en el mundo todavía no pertenece a ella. Tiene el poder de romper la concha de la vida para que se manifieste la verdadera identidad del hombre. En la muerte misma puede verse el motor de la esperanza, pues contribuye a mostrar al hombre que él está todavía fuera de la verdadera identidad. Bloch atribuye a la música la capacidad de superar la muerte en su propio terreno. El *Requiem* de Brahms «circunda el paisaje secreto del bien supremo».[354]

La teoría de la utopía fue sometida a una última elaboración en *Experimentum mundi*. Bloch concibe el escrito como un esbozo de teoría sistemática. Defiende el carácter sistemático de la filosofía y lucha por llegar a una teoría que sea consistente y a la vez ostente los rasgos de una utopía inacabada. De acuerdo con el proyecto sistemático, busca un núcleo teórico que no esté condicionado por la praxis del «mundo de la vida». En general

tiende a una radicación crítica del proyecto utópico en rasgos antropológicos y recurre a factores apenas sometidos al cambio histórico.

Bloch oscila entre la conquista de una patria o identidad y un viaje eterno, entre un estado de plenitud final en el que se supera la alienación y el potencial infinito de la materia, que se resiste a toda consumación o acabamiento en un estado definitivo. Bajo esta segunda perspectiva no puede hablarse de una utopía realizada, y entonces estamos condenados a un «todavía no» que no tiene fin.

El principio esperanza de Bloch influyó en el marxismo, en la teoría crítica y en la teología de la esperanza. No obstante, en el marxismo ortodoxo la obra fue acusada de abandonar el materialismo y caer en el idealismo. De suyo Bloch tiende a la identidad sujeto-objeto, lo cual significa que la naturaleza no es ajena a la subjetividad, ni ésta puede darse sin aquélla. Ahora bien, sin la realización plena de la utopía la subjetividad no alcanza la totalidad de la naturaleza y, por tanto, la identidad no se hace real. Por lo demás, en Bloch hay una clara ambigüedad en torno a su ubicación en la línea del existencialismo (trascendencia, historicidad basada en el futuro: Heidegger), o en el materialismo estricto. Parece como si Bloch aspirara al prodigio de hacer compatibles ambas líneas.

B. COLABORACIÓN DE HORKHEIMER Y ADORNO

DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

Un texto común

La *Dialéctica de la Ilustración* es fruto de una cooperación intensa entre Adorno y Horkheimer. Escrita en 1941-1944, para Horkheimer significaba una ruptura con los trabajos de la década de los treinta, publicados en la *Zeitschrift für Sozialforschung*. El texto no proviene indistintamente de Horkheimer y Adorno. El concepto de Ilustración y el apartado sobre Sade se deben preferentemente a Horkheimer; en cambio, las partes relativas a Odiseo y la industria cultural proceden preferentemente de Adorno.[355] Diríamos que el fondo intelectual del escrito corresponde más

genuinamente al pensamiento de Adorno. De hecho, éste se ha mantenido fiel a los planteamientos de la obra, mientras que Horkheimer se distanció de ella en sus escritos tardíos. Por otra parte, Horkheimer había planificado una obra sistemática; Adorno, en cambio, consideraba que el carácter fragmentario era el adecuado al pensamiento filosófico. Según él, con apoyo en Benjamin, la filosofía tiene que perseguir huellas y descifrar modos de una realidad desfigurada. De hecho, Adorno toma de Benjamin la idea de una totalidad negativa y la del parentesco entre mito y modernidad. Esos dos motivos se unen con el de la razón reducida a la función de la autoconservación en Horkheimer.[356] La *Dialéctica de la Ilustración* apareció en Amsterdam en 1947. En la segunda edición, de 1969, los autores escriben un prólogo en el que afirman que muchos pensamientos de la obra siguen siendo actuales y han influido en el resto de sus escritos.

La «dialéctica de la Ilustración» y Heidegger

Hay un gran paralelismo entre el pensamiento de Heidegger a partir de los *Aportes a la filosofía* y lo expuesto en la *Dialéctica de la Ilustración*. El autor de los *Aportes* desarrolla la idea del acontecer técnico como un destino del ser a partir de su desencanto por la experiencia política con el nacionalsocialismo. Para él, capitalismo, nacionalsocialismo y comunismo forman parte de un mismo destino del mundo técnico, de un unitario acontecer total. Horkheimer y Adorno inicialmente se sentían cercanos a la concepción marxista y, por tanto, estaban muy familiarizados con la idea de la alienación, es decir, con el crecimiento de un poder (el capital, el mercado, el mundo técnico) que ha sido producido por el trabajo humano y, sin embargo, acaba alzándose con una fuerza hipostasiada que rige y domina la vida de los hombres. Lukács los había familiarizado con la alienación. Ahora bien, los marxistas confiaban en una negación de la negación, en que la clase negada en el capitalismo tomara conciencia de sí y produjera una gran transformación o revolución. El comunismo había triunfado en la Unión Soviética y se presentaba como una alternativa para Alemania, en competencia con el nacionalsocialismo. Pero los acontecimientos históricos y los *Studien über Autorität und Familie* (Estudios sobre autoridad y familia)

condujeron a que Horkheimer y Adorno se desengañaran de la conciencia revolucionaria del proletariado.

A consecuencia de ese desengaño emprendieron, en cierta analogía con Heidegger, la descripción de la historia de Occidente como un destino conjunto en el que se entrelazan la añoranza de la subjetividad libre y la vida bajo un poder dominador que se produce precisamente a través de los intentos de liberación de la subjetividad. Según Heidegger, con Platón empieza el olvido del ser, que comienza a entenderse como ente. A partir de allí se desarrolla la historia de la metafísica, que habría de superarse gracias a un nuevo advenimiento del ser. De manera semejante, Horkheimer y Adorno se remontan a la época mítica para explicar los inicios del entramado de dominación en el que ha caído el hombre actual. Es indudable que el marxismo, en el que estaba anclado el Instituto de Investigación Social en sus inicios, había recibido el impulso procedente del movimiento de la Ilustración. Lo que llamamos «filosofía moderna» es un desarrollo de la tendencia ilustradora. Puesto que conduce a que cada hombre sea capaz de pensar por sí mismo, de pensar con la luz de la propia razón, tiene que llevar lógicamente a la lucha contra la autoridad religiosa y política, contra todo aquel mundo que la tradición nos transmite sin que nosotros lo entendamos. Es decir, la Ilustración supone que en la historia se ha producido una caída y que el verdadero nacimiento del hombre tiene que lograrse mediante la superación de la historia.

El concepto de «Ilustración»

En lo dicho encontramos un punto de apoyo para comprender el título de la obra: *Dialéctica de la Ilustración*. ¿Qué significa «dialéctica»? Sin duda el término se usa aquí en un sentido hegeliano. Es dialéctico lo que actúa en una lucha entre contrarios, pero de tal manera que los contrarios forman una unidad. En las unidades dialécticas el desarrollo de un contrario conduce al otro contrario. Sin duda, Horkheimer y Adorno dan a la palabra «dialéctica» el sentido de que la Ilustración en su lucha contra la historia lleva adelante la misma historia que ella rechaza. Proponiéndose liberar al hombre de su pasado, lo hunde en aquel pasado del que quiere liberarlo. La Ilustración, como llamada al yo consciente de sí mismo, lucha contra las

magias, los demonios y los dioses que escapan a la luz clara de la razón humana. Pero, en verdad, esos poderes son la prehistoria del nacimiento de la razón, de la subjetividad que se instala como un poder dominador frente a la naturaleza. La subjetividad quiere emanciparse de la naturaleza, y para conseguirlo se propone conocerla, explicarla, organizarla, encauzarla, dirigirla, hacerla previsible. Sin embargo, la fuerza misma del proceso de clarificación y racionalización convierte el sistema contrapuesto a la naturaleza en un poder tan ciego, opaco y predeterminado como esta última. ¿Hay, por tanto, en la obra de Horkheimer y Adorno un rechazo global de la pasada evolución de la humanidad occidental?

Más que un rechazo, hay un poderoso toque de atención sobre el desgarro inherente al nacimiento de la subjetividad. La Ilustración, tal como se ha entendido hasta ese momento, como dominación incondicional de la naturaleza, como victoria del yo consciente sobre la naturaleza en nosotros, conduce a la negación de su propio programa. En lugar de producir individualidades fuertes y libres que se rijan por su propio pensamiento, ha conducido a sistemas monstruosos que someten a los individuos e incluso los aniquilan. El siglo XX ha visto cómo la ciencia se convertía en barbarie y en instrumento de una dominación total. Por debajo de todo ello está la primacía del universal sobre el particular.

En este punto, Horkheimer y Adorno coinciden con Hannah Arendt en la denuncia del *mal radical*, que consiste en el sacrificio del individuo a un todo que lo precede. En la cúspide del imperio de las masas, ponen al descubierto el fracaso de la cultura occidental, que ha puesto en peligro sus propios lemas: dignidad, individualidad, yo, subjetividad, autonomía... ¿Por qué el cultivo de la subjetividad radical lleva al fracaso, o sea, a la negación de ella misma? Sin duda porque la subjetividad, el yo y el pensamiento se hipostasían como un en-sí más allá de la vida y de la corporalidad individual, y se instalan fuera de la naturaleza, de cuyo fondo inconsciente emerge la vida con sus sueños y resortes de felicidad. Por esto, el descubrimiento de la voluntad en Schopenhauer, con su repercusión en el inconsciente de la psicología de Freud, abre una brecha impresionante en el glaciar de la Ilustración. Por más que Horkheimer y Adorno sean poco explícitos en torno a la meta que se proponen, así como en lo tocante a la concepción de la naturaleza, es cosa manifiesta que ambos autores gastan sus plumas en defensa de la individualidad amenazada y reivindican una

ciencia reconciliada con la naturaleza. En estos puntos, la voz más clara dentro del grupo de la teoría crítica es la de Marcuse.

El tema fundamental que acabamos de indicar es expuesto sobre todo en la primera parte de la obra bajo el título de «El concepto de Ilustración». Y ese enfoque inicial se desarrolla luego en forma de diversos *excursus:* «Odiseo o mito e Ilustración»; «Juliette o Ilustración y moral»; «La industria cultural»; «Elementos de antisemitismo». Los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* recorren los estadios fundamentales del desarrollo de la conciencia humana, de modo que la obra tiene un cierto parecido con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y coincide con la sucesión de algunos elementos históricos señalados por Comte: época religiosa, época metafísica, época positivista.

La historia del desencanto

El desarrollo de la obra está dirigido por la idea de la Ilustración como *historia del desencanto*. En los Andes puede uno advertir que la tierra es allí aromática. Podemos referirnos a los montes andinos hablando de «feldespatos», término con el que designamos un tipo de rocas (muertas), o bien resaltando sus cualidades aromáticas. El ejemplo nos conduce hacia la distinción entre el lenguaje natural y el científico. El hombre primitivo habla de los seres de la naturaleza guiado por la impresión vital que éstos le producen: atracción, fascinación, temor, admiración. Se comporta con la naturaleza como si presintiera en ella algo superior, que pronto es interpretado como un principio divino. Magos, hechiceros y luego sacerdotes pretenden apoderarse de las fuerzas ocultas de la naturaleza y transmitir sus efectos. Esa experiencia de la naturaleza como algo fascinante y encantador, llena de cualidades que irradian desde ella, puede caracterizarse con el nombre de «magia» o «encanto». Se le contrapone la concepción cuantitativa de los objetos naturales, que entiende las cosas como un conjunto de relaciones cuantitativas. El oro como objeto natural brilla y atrae; cuando decimos que hay dos gramos de oro en la balanza no expresamos ninguna cualidad. Indicamos solamente un concepto abstracto mediante la palabra «gramo».

La *Dialéctica de la Ilustración* describe precisamente el proceso de transformación de una naturaleza encantada en una naturaleza matematizada. El primer paso de ese proceso es el *mito*. Éste inicia un esquema de orden en el que comienza la separación entre los elementos materiales y los poderes que lo rigen. Así, la mitología griega de los elementos materiales (el sol, la tierra, el mar) pasa a las figuras de dioses, que de alguna manera se perfilan como poderes espiritualizados. La relación de Apolo con el sol, de Urano con el cielo, de Neptuno con el mar, contiene la duplicidad de la referencia a una realidad material y visible, por una parte, y a un principio espiritual, activo y autónomo, por otra. Es decir, en el mundo mítico se conserva una mimesis de la naturaleza, pues los dioses están ligados a un elemento natural, pero a la vez se van engendrando ciertos principios espirituales que tienden a desligarse del sustrato material. El proceso continúa en la época de las cosmologías presocráticas y en toda la concepción metafísica del mundo, en que los principios de la realidad (los principios metafísicos, las categorías) adquieren un carácter más abstracto, es decir, se desvinculan de lo material e individual, pero no se alejan por entero de la naturaleza, pues se interpretan todavía como un constitutivo intrínseco de las cosas mismas. Por eso reina todavía una coincidencia entre el conocimiento y la realidad; el conocimiento es todavía mimético, la magia no está disuelta por completo.

El desencanto, la destrucción de la magia, entra en su consumación con el movimiento nominalista, que aflora durante la Edad Media, se vigoriza en el empirismo inglés, así como en la filosofía trascendental de Kant, y alcanza su culminación en los actuales lenguajes científicos, concretamente en los lenguajes formales, que se desarrollan con una independencia total de cualquier elemento que pudiera corresponderles en la realidad. Si digo, por ejemplo, $m \in P$, tanto «m», como «P» pueden ser cualquier cosa. En un lenguaje formalizado todo sujeto o predicado puede cambiarse por otro. En cambio, dentro del mundo real no hay ninguna cosa que sea completamente igual a otra. En el nominalismo desaparece la realidad de los conceptos universales, se evapora la esencia de las cosas. Los signos verbales no toman nada de las cosas, sino que son creados por la mente humana para referirse a ellas. Eso significa que la realidad no nos fuerza a escoger este signo en lugar del otro, sino que es el sujeto humano el que forma el lenguaje. Expresado en

términos kantianos, el sujeto humano se acerca al mundo guiado por sus propias formas apriorísticas.

Adorno y Horkheimer descubren ya en la *Odisea* elementos de transición hacia la escisión entre la esfera conceptual y la sensible. Por ejemplo, en la sustitución de la hija por una cierva en el sacrificio religioso tenemos un caso de desconexión de lo individual (de lo insustituible), para entrar en la esfera de la suplantación de una cosa por otra. Esa igualdad entre hija y cierva es un primer paso hacia las equivalencias matemáticas. Y a su vez Polifemo, cuando confunde el nombre de Odiseo con el significado de «nadie», apunta hacia una desconexión entre el nombre y la cosa. La *Dialéctica de la Ilustración* caracteriza el proceso por el que se constituye una subjetividad autónoma frente a la naturaleza y el conocimiento humano se desliga del material sensible mediante los términos «monetarismo», «matematización» y «abstracción».

El *monetarismo* implica la conversión de todas las cosas en moneda como valor de cambio. Las cosas ya no se intercambian en su individualidad concreta (p. ej. un cambio de trigo por lana), sino por mediación del dinero como un valor abstracto. La *matematización* significa que en las cosas no atendemos a sus cualidades, sino al aspecto cuantitativo de la medición. Las ciencias, incluida la sociología, recurren constantemente a escalas cuantificadas de medición. De la misma manera la psicología renuncia a la introspección y prefiere expresarse en magnitudes cuantificables: test de inteligencia, escalas de percepción, etcétera. Finalmente, la *abstracción* indica la tendencia a prescindir de lo que las cosas son en su individualidad concreta y a considerarlas como exponentes de una función, de un concepto o de una categoría. Los hombres, por ejemplo, son definidos según las categorías sociales que se encarnan en ellos, el agua y muchas materias se enfocan según su capacidad de producir energía, y así se consideran fuentes de energía.

Los tres rasgos mencionados tienen como base la lógica, que desarrolla un mundo de relaciones entre conceptos. En la lógica formal desaparece toda referencia a lo intuitivo. En el plano social, la matematización y la formalización conducen a la igualdad del hombre en la masa, en la que cada uno es igual a cada uno, y en la que no hay nadie que no pueda sustituirse por otro. Los autores de la *Dialéctica* critican la representación de la justicia con los ojos tapados. Eso significa que la diosa de la justicia no tiene

preferencias por las personas y juzga a todos por igual. Pero lo cierto es que, según Horkheimer y Adorno, la justicia debería dar a cada uno lo suyo, o sea, lo que es diferente en cada uno.

Estos autores aceptan el reconocimiento universal de las personas en las democracias modernas, pero matizan que todos deberían ser reconocidos en su individualidad singular. Expresan esto, por ejemplo, mediante el juego de palabras:

> Antes los fetiches estaban bajo la ley de la igualdad (entre el significante y el significado). Ahora la misma igualdad se convierte en fetiche.[357]

Es decir, en lo que actúa como fetiche el elemento material mismo (un trozo de madera, una herradura, etcétera) tiene una fuerza curativa o protectora. De la mentalidad fetichista procede la expresión «toca madera». Al decir que en la modernidad la igualdad misma se convierte en fetiche, nuestros autores quieren indicar que, para la mentalidad moderna, el hecho de producir igualdad, de homogeneizar, se considera un progreso, algo valioso y deseable.

El entusiasmo por la igualdad indiferenciada equivale a la exaltación de las masas. El hombre que se enardece por ser igual a los demás ha renunciado a su «sí mismo». En esto los frankfurtianos coinciden con Ortega y Gasset, lo mismo que con Heidegger. Ahora bien, puesto que en la naturaleza y en la sociedad cada objeto o ser humano es diferente, el formalismo igualador ejerce una violencia dominadora. La razón se vuelve dominadora por el hecho de que no se esfuerza por descubrir lo que las cosas son, sino que las fuerza a someterse a los esquemas igualadores de la mente. Es decir, la ciencia abstracta que se desarrolla con la Ilustración moderna conduce al dominio de la naturaleza y al dominio del hombre en la sociedad.

La identidad del yo

Hay además otra forma sutil y sorprendente de dominación; es la que surge por la constitución de la *identidad del yo*. El hombre entregado a la llamada

de las sensaciones y los impulsos es inestable; solamente resulta fiable el sujeto (yo) que se rige por principios y normas fijos. Mas, por eso mismo, surge en el hombre una duplicidad de yos, una relación de poder entre el yo que manda y los instintos llamados a obedecer. ¿A quién manda, por ejemplo, el imperativo categórico de Kant? Sin duda habla en cada uno de nosotros y se dirige a cada uno de nosotros. Por tanto, somos a la vez dominantes y dominados. La *Dialéctica de la Ilustración* expresa esta forma de dominio a través de la figura de Odiseo, que, después de la guerra de Troya, se dirige a su casa en Ítaca experimentando toda una serie de aventuras a lo largo de su camino. Este viaje es para Horkheimer y para Adorno una escenificación de la transición del mero encanto sensible a la identidad burguesa. A su juicio, Homero describe la sumisión de los poderes míticos al orden racional. Esto aparece con toda claridad en ciertas escenas como la del paso del estrecho entre Escila y Caribdis. Odiseo todavía se siente atraído por el encanto de los poderes naturales, pero se hace atar al mástil para no entregarse a ellos. Y hace tapar los oídos de los remeros a fin de que no escuchen la voz seductora. El viaje hacia la meta, hacia Ítaca, exige la renuncia a los encantos provenientes de la naturaleza. En Ítaca está la casa bien organizada del burgués Odiseo. Digamos que allí tiene instalado un orden racional de la vida. Y es este orden racional el que exige la renuncia a la inclinación natural. Por ejemplo, no puede acumular capital el que gasta su dinero en placeres.

Los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* esclarecen la división que se introduce en el yo, la escisión entre el yo dominante y el dominado, mediante la figura de Odín, dios de la mitología escandinava, que se cuelga en el árbol como sacrificio a sí mismo. De manera semejante el héroe Odiseo aprende a dominarse a sí mismo y constituye así un yo fuerte, capaz de resistir a las solicitaciones. Cuando llega a casa dirige esta fuerza y dureza contra las sirvientas y los pretendientes que en su ausencia se han entregado al disfrute. De esta manera se hace capaz de mantener el control en su encuentro con Circe y en otros estadios de su viaje.

Junto con el yo dividido, Odiseo muestra dos peculiaridades del hombre que aprende a dominar la naturaleza: la astucia y el tiempo. El tiempo adquiere importancia social desde el momento en que se renuncia al disfrute en el instante y la gratificación se demora para el futuro. El presente es inmolado al futuro. El elemento temporal va enlazado con la astucia y el

distanciamiento entre la palabra y la cosa. El engaño enlaza con el sacrificio religioso. Aparece ya cuando a Cronos se le da una piedra envuelta en pañales para alejarlo del bocado realmente apetecido, el cuerpo del recién nacido Zeus, o cuando Prometeo pone en un saco los huesos y en otro la carne de los bueyes sacrificados, los ofrece a Zeus para que escoja y éste elige erróneamente los huesos; y en general se mantiene en toda la estructura del sacrificio religioso, en el que se ofrecen dones a Dios con el fin de granjearse su voluntad o beneplácito.

A lo largo de ese proceso se produce una escisión en el yo, que se erige como dominador de la propia vida. Con ello el sentido de la existencia ya no es la vida, sino la *dominación*. Y esto conduce a una inversión dialéctica por la que la naturaleza dominada se convierte en dominante. Tenemos aquí una forma nueva de expresar la idea de la alienación. ¿En qué consiste esta nueva modalidad en la concepción de la alienación? El hombre en el proceso científico de apropiación de la naturaleza tiende a interpretarla como una materia desnuda, despojada de cualidades e indiferente de cara a cualquier uso. La Ilustración materialista (Holbach, Helvetius...) tiende a entender la materia como base explicativa de la realidad en general, también del hombre. Por tanto, éste acaba situándose en el mismo nivel material al que ha sido rebajada la naturaleza. En consecuencia, también él se convierte en un material disponible para la construcción del sistema social. A la masa de la materia informe corresponde una sociedad masiva, sin individualidad y sin autonomía, en la que la libertad pierde el sentido genuino. Ésa es la triste dialéctica en la que ha venido a parar la Ilustración. La subjetividad dominadora ha terminado liquidando la subjetividad.

Pérdida del encanto en la moral

De lo dicho se desprende que el desencanto de la naturaleza lleva en definitiva al *desencanto* de la subjetividad y de las relaciones humanas. Hoy podríamos decir: el hombre dominador de la ciencia moderna pone en peligro la vida humana en la tierra. En el apartado titulado «Juliette, o Ilustración y moral», Horkheimer y Adorno culminan la exposición del desencanto producido por el proceso de racionalización mediante algunas reflexiones sobre la obra del marqués de Sade. Comparten con él la tesis de

que tampoco el amor queda a salvo en el contexto de una naturaleza desencantada. En un mundo sin rastro de misterios ni de magia, la sociedad burguesa quiere aferrarse al núcleo de la familia como un jardín de hechizo personal. Y, en general, la Ilustración tendía a sustituir la metafísica por la moral, como puede verse en concreto en la filosofía de Kant y de su discípulo Fichte. El marqués de Sade somete a una crítica demoledora este resto de encanto. Si los principios dominantes de nuestra racionalidad esgrimen sin trabas el utilitarismo de los medios para los fines que se propone el hombre, así como la productividad como incitación a producir el máximo beneficio, ¿por qué no puede aplicarse esto mismo a la conducta sexual? Así lo hace Sade sin ningún género de escrúpulos. En las escenas eróticas que describe y en la figura de Juliette, Sade presenta el placer sexual como un fin que ha de conseguirse con la máxima eficacia. El sexo es para él un ámbito más en el que se lucha por la utilidad subjetiva. Si prescindimos de la convención, por naturaleza no hay acciones que sean buenas ni malas. Noirceuil adoctrina a Juliette:

> No existe ninguna acción, por espantosa, atroz e infame que podamos suponer, que no podamos hacerla con toda indiferencia cuantas veces se nos presente la ocasión.[358]

> ¡Hombre encantador! —exclama Juliette más adelante— nunca os querré tanto como cuando me hayáis convencido hasta qué punto despreciáis los vulgares prejuicios, y cuantos más crímenes me confeséis, más os reverenciará mi corazón. Vuestro desenfreno me vuelve loca; no aspiro sino a imitaros.[359]

Y en otro contexto Delvene le dice a Juliette:

> La primera ley que me dicta la naturaleza es la de deleitarme, no importa a costa de quién o de qué. Si la naturaleza ha dado a mis órganos una constitución tal que solo en la desgracia de mi prójimo puede aflorar mi voluptuosidad, es que necesita de un ser como yo para servir a sus planes.[360]

Los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* aceptan en cierto modo el planteamiento de Sade. Para ellos, con la división cartesiana entre *res extensa*

y *cogitatio* quedan puestas las premisas de la destrucción del amor romántico. El sentimiento romántico no resiste el frío análisis racional. A la luz de la razón la entrega a la criatura amada es idolatría. Horkheimer y Adorno concuerdan con Sade en que

> no solo el amor sexual romántico ha caído como metafísica bajo el veredicto de la ciencia y la industria, sino todo amor en cuanto tal, pues ante la razón ninguno es capaz de resistir: el de la mujer al marido tan poco como el del amante a la amada, el de los padres tan poco como el de los hijos.[361]

El hecho de que Sade haya emprendido la tarea de hacer que la Ilustración se horrorice de sí misma convierte su obra, según ellos, en una palanca para el rescate del proyecto ilustrador.[362]

La industria cultural

La *Dialéctica de la Ilustración* contiene un apartado en el que Horkheimer y Adorno llevan a cabo un agrio y sutil análisis del arte de masas, que es sobre todo el de la *imagen cinematográfica*. Lo titulan «La industria cultural». Este trabajo, escrito con vigorosas imágenes y con poderoso espíritu de observación, apenas tiene parangón en el análisis de la función social del arte del siglo XX. Los autores desarrollan un pensamiento fundamental que encontramos luego en Marcuse: el de la unidad inmediata entre universal y particular. Hay una distancia entre ambos polos en la medida en que el individuo tiene una vivencia de los propios instintos y realiza una experiencia propia frente al sistema social, con sus mecanismos de represión. En cambio, si las imágenes sociales invaden la esfera familiar y la del joven desde una edad muy temprana, queda aplastado el terreno en el que podría formarse la individualidad. En correspondencia con ello el arte, puesto que carece de una experiencia individual en la que basarse, por ejemplo, en los conflictos entre individuo y sociedad, no hace sino proclamar la cotidianidad como si fuera arte. Es decir, la cultura, en lugar de

ofrecer una experiencia de lo diferente, sirve a la reproducción de lo idéntico.

Adorno y Horkheimer describen con frases estremecedoras el dominio del poder económico y político en unión con los medios de comunicación y con el cine:

> Cine, radio y revistas constituyen un sistema, [...] las manifestaciones estéticas, incluso de las posiciones políticas opuestas, proclaman del mismo modo el elogio del ritmo de acero [...]. Los automóviles, las bombas y el cine mantienen unido el todo social.[363]
>
> [...] La reconciliación de lo universal y lo particular [...] es vana porque no se llega ya a ninguna tensión entre los polos: los extremos que se tocan quedan diluidos en una confusa identidad, lo universal puede sustituir a lo particular y viceversa.[364]

Acerca de la opresión con que se invade la esfera individual es sumamente elocuente su comparación entre el teléfono y la radio. El teléfono, dicen, era todavía liberal, pues dejaba que el individuo participara activamente. La radio, en cambio, convierte a todos en oyentes. En otro contexto escriben:

> La radio se convierte en la boca universal del *Führer;* y a su vez se mezcla, mediante los altavoces de las calles, en el aullido de las sirenas que anuncian el pánico, de las cuales difícilmente puede distinguirse la propaganda moderna. [...] El carisma metafísico del *Führer*, inventado por la sociología de la religión, ha revelado ser al fin como la simple omnipresencia de sus discursos en la radio.[365]

Horkheimer y Adorno contemplan con un pesimismo para nada disimulado la decadencia de la individualidad burguesa, modelo que trazó los cauces de ambos en la juventud. Deploran la pérdida de la autonomía económica y la caída en la dependencia general, pues con la nueva evolución económica desaparece la mediana empresa, y los antiguos dueños pasan a ser empleados. Evocando la tragedia antigua, en la que el individuo perecía al enfrentarse con poderes universales, cifran la tragedia moderna en la

amenaza de aniquilar al que no colabore. «La aniquilación de lo trágico confirma la aniquilación del individuo.»[366] La peculiaridad del sí mismo «se reduce al bigote, al acento francés, a la voz ronca y profunda de la mujer de la vida».[367] La pseudoindividualidad es la condición para que los individuos sean absorbidos en la universalidad.

A veces decimos: «Éste vive de cine». Los autores de la *Dialéctica* expresan irónicamente la persuasión de que la sociedad actual ha realizado esa utopía, la de llevar a la calle la forma de vida del cine. La facilidad con que las técnicas cinematográficas duplican los objetos cotidianos genera hoy «la ilusión de creer que el mundo exterior es la simple prolongación del que se conoce en el cine».[368] Las películas están tomadas de la calle y a la vez conducen a la identificación completa con la existencia cotidiana. El cine sonoro no deja espacios para que la fantasía pueda desarrollarse por su propia cuenta sin perder el hilo, y de esa manera fomenta la identificación inmediata de los espectadores con la realidad. El recurso que ha tenido éxito en una película pasa a formar parte del lenguaje del cine, rigurosamente estudiado y controlado desde el primer momento. Todas las ramas de la producción espiritual se subordinan

> al único objetivo de cerrar los sentidos de los hombres, desde la salida de la fábrica por la tarde, hasta la llegada, a la mañana siguiente, al reloj de control.[369]

El monopolio cultural que se ha creado controla a los individuos mediante la amenaza del control económico y de la insignificancia. Sin necesidad de aplicar la violencia física y con la apariencia de libertad, margina sin piedad a quien no se adapta. La totalidad de la industria cultural somete a su control la cultura, el arte y la diversión. Ésta es una prolongación del trabajo, pues está orientada a la rehabilitación para continuar su proceso. En el descanso prosiguen las mismas operaciones reguladas que en el mundo laboral.

> El placer se petrifica en aburrimiento, pues para seguir siendo tal no debe costar esfuerzos y debe por tanto moverse en el carril de las asociaciones habituales. El espectador no debe necesitar ningún esfuerzo propio: el

> producto prescribe toda reacción, no en virtud de un contexto objetivo [...], sino a través de señales. Toda conexión lógica que requiera un esfuerzo intelectual es «cuidadosamente evitada».[370]

Horkheimer y Adorno desenmascaran en la industria cultural incluso el rasgo de una *educación para la crueldad*. Así interpretan, por ejemplo, el uso de los dibujos animados. Muestran cómo desde los primeros pasos se anuncia un motivo de la acción que conduce a la persecución y destrucción. Se organiza así un espectáculo divertido de caza. Los dibujos animados tienen el efecto de

> martillar en todos los cerebros la vieja sabiduría de que el continuo maltrato, el quebrantamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en esta sociedad. El pato Donald en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, recibe sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos.[371]

En conjunto la industria de la diversión no hace más humana la vida de los hombres. Este rasgo de crueldad se extiende a la presentación del placer mismo. Las películas están llenas de estímulos sexuales, pero dejan «entrever maliciosamente que no se llega jamás a la cosa misma, que el huésped debe contentarse con la lectura de la carta de los menús».[372] Antes, las obras de arte presentaban la privación como algo negativo, y en este sentido sublimaban, pues exhibían la plenitud a través de su negación. En cambio, la industria cultural presenta el placer como si se diera, como si no estuviera prohibido, pero no concede la gratificación. Por eso reprime y no sublima. «La producción de sexo en serie opera automáticamente su represión.»[373] Porque no puede cumplirse la unión sexual, todo gira en torno a ella. Este ejemplo es paradigmático para todo el aparato de consumo: el sistema acosa sin cesar al consumidor, pero éste nunca llega a la satisfacción, no logra abandonar su condición de consumidor, está sometido al suplicio de Tántalo, condenado a correr sin cesar tras la onda fugitiva. Esta misma imagen mítica se cumple en la industria cultural: el hombre acude a ella para huir de la vida cotidiana, pero encuentra allí aquello mismo de lo que quería huir. En tiempos, la diversión vivía de la fe en un futuro mejor, «hoy en

cambio queda reducida al fondo dorado que se proyecta detrás de lo real».[374] Por eso divertirse significa estar de acuerdo, significa que «no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor, incluso allí donde se muestra».[375] La repetición sin fin de lo real acaba mostrando su divinidad.

En definitiva, para los frankfurtianos la estética se funde con el valor de cambio y acaba siendo un integrante del mercado. El arte es ahora una mercancía equiparada a la producción industrial. En realidad se funde con la publicidad. Entrar como vendedor en el mercado implica poder pagar los costes de la propaganda.

> La publicidad se convierte en el arte por excelencia, con el cual Goebbels, lleno de olfato, la había ya identificado: el arte por el arte, publicidad por sí misma, pura exposición del poder social.[376]

Y la personalidad significa para los hombres actuales «dientes blancos y libertad frente al sudor y las emociones».[377]

¿Es tan nueva la disolución del individuo en el sistema de producción y propaganda como la pintan Horkheimer y Adorno? ¿Eran menos coactivos y unificantes los sistemas político-religiosos de la Edad Media? No hay duda de que la presión de los medios es hoy más global e inmediata. El ritmo vertiginoso de la economía impide la planificación autónoma de la vida en la mayoría de la población. Ante la expansión de lo colectivo, ¿dónde puede construirse una individualidad fuerte con capacidad de resistencia?

C. EL REGRESO DE HORKHEIMER A FRANKFURT

La razón instrumental

Aunque el texto de la *Dialéctica de la Ilustración* no procede indistintamente de ambos autores, es indudable que Horkheimer hubo de aceptar las restricciones impuestas por la colaboración. Pero muy pronto expuso sus propios pensamientos en el escrito titulado *Crítica de la razón instrumental*. La obra apareció en inglés en 1947 con el título de *Eclipse of reason*. Su autor

regresó a Alemania en 1949. Había sido invitado previamente por la Universidad de Frankfurt. Desde su regreso, el Instituto de Investigación Social se estableció de nuevo en esta ciudad. De 1951 a 1953 ocupó el puesto de rector de la Universidad y, a partir de 1960, vivió en Montagnola (Suiza). La traducción alemana de *Eclipse of reason*, bajo el título de *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,* se demoró hasta 1967. Esta traducción incluye el texto correspondiente a la edición en inglés y un conjunto de trabajos surgidos desde mitad de los años cuarenta.

Frente a la demoledora crítica de la razón en la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer adoptan ahora dos posiciones diferentes. El primero se refugia en la experiencia del arte moderno como una fuente independiente. Para él, en el contenido utópico de la belleza artística se conserva la mimesis como un poder de la razón que precedió a su desfiguración. Horkheimer, en cambio, sigue meditando sobre las implicaciones de la *crítica a la razón*. ¿Hay alguna razón fuera de la criticada? ¿No se destruye ésta a sí misma en el acto de la crítica? ¿De dónde tomamos los patrones para criticar? ¿Hay una razón no desfigurada que contemple las propias razones? ¿Es posible una nueva Ilustración a diferencia de la que degeneró en una nueva forma de dominación? Todavía suenan como una confianza en el poder de la razón las palabras que Horkheimer escribe en el prólogo:

> La teoría hoy debe reflejar y expresar el proceso, la tendencia socialmente condicionada hacia el neopositivismo, hacia la instrumentalización del pensamiento, como asimismo, los vanos intentos de salvación.[378]

Y en el mismo contexto habla de los países donde la libertad del individuo no está apagada todavía.

La *Crítica de la razón instrumental* está escrita con la clara añoranza de la razón objetiva, de la razón que en tiempos establecía lo válido en sí. Desaparecida esta dimensión, estamos envueltos en el torbellino de la razón subjetiva o instrumental, en la que los medios mismos se convierten en fines que no llegan a ningún término. Horkheimer hace un recorrido histórico de lo que fueron fines válidos en sí mismos. Ya la mitología reconocía fines objetivos; Sócrates luchaba contra la razón subjetiva; Platón estaba prendado

de las ideas universales, de la estructura del ser; la Edad Media mantenía cierta autonomía de las ideas frente a la realidad material; el racionalismo conservaba todavía la razón objetiva; el derecho natural reconocía algo objetivamente vinculante, que daba una conexión a la comunidad y era la base de las constituciones.

Ascenso y ocaso de la individualidad

Paralelamente con las formas históricas de la razón objetiva, Horkheimer ofrece algunos momentos señalados del desarrollo de la subjetividad. En Grecia, el héroe constituye el modelo de una individualidad en ascenso. La polis griega se nutre de los ciudadanos libres. Sócrates escenifica en el drama de su propia persona la autonomía del individuo. El cristianismo exalta el alma como luz interior del hombre y morada de Dios; los sencillos pescadores de Galilea pasan a primer plano de los valores humanos. En el cristianismo el individuo alcanza una profundidad y una complejidad supremas. Cuando a principios de la Edad Moderna la sociedad empieza a perder sus lazos unificantes, el individuo adquiere un valor absoluto. En Hamlet se encarna la idea de la individualidad. El humanismo del Renacimiento está anclado en el valor absoluto del individuo. La sociedad burguesa tiene su quicio en la concurrencia de los intereses individuales, que en el siglo XVII asumen la figura de la «mónada». En la economía burguesa florece la poderosa individualidad del empresario autónomo.

En la época actual, por el contrario, esta figura retrocede. El ciudadano medio pierde la capacidad de planificar su futuro y el de los descendientes. El futuro del individuo depende cada vez menos de su propia previsión, y cae cada vez más en las garras de los colosos nacionales e internacionales. «La individualidad va perdiendo su base económica.»[379] La adaptación a los colectivos exige la renuncia a la propia realización. El hombre tiene que renunciar a su esencia y convertirse en miembro de organizaciones; solo puede sobrevivir adaptándose a ellas. Carece de lugar un pensamiento que no sirva a los intereses de un grupo establecido. La situación de ocaso del individuo en el neocapitalismo arrastra tanto a los grupos sociales bajos como a los altos. Lo mismo que el empresario pasa a ser una persona

dependiente, también la clase trabajadora pierde su espontaneidad. Las masas han capitulado frente al colectivo (fascismo, etcétera). Horkheimer no duda de que en las antiguas sociedades jerárquicas los hombres estaban menos integrados que en la sociedad actual. En las sociedades anteriores, dice, había modelos ideológicos que fomentaban la idea de una verdad común, de un sentido general.[380] Por otra parte, si bien en las capas dominantes la vida estaba rigurosamente reglamentada, la existencia normal no estaba meticulosamente regulada. Había un abismo entre cultura y producción. En cambio, hoy el sistema socioeconómico determina toda la forma de vida de los individuos. «Aun la teoría política está infectada con el rasgo apologético de la cultura totalitaria.»[381] Por ejemplo, el obrero, que ya era objeto de la industria, ha pasado a ser objeto de la organización trabajadora. Por eso, si en el siglo XIX el acento recaía sobre la organización y planificación, ahora se trata de despertar el espíritu crítico y la espontaneidad del sujeto frente a los modelos homogéneos de conducta. Para Horkheimer, el ocaso del individuo no tiene nada que ver con los logros técnicos; se debe más bien al espíritu que domina la vida social en su totalidad: el afán de someter las cosas a un esquema, el intento de convertirlo todo en una masa de instrumentos sin un fin propio, la fascinación por la actividad industrial, la glorificación de la uniformidad incluso en el ámbito de las ideas, la adoración de la actividad constante, la canalización de la relación entre los hombres en un marco industrial, los modelos de pensamiento y acción tomados de las agencias que dirigen la cultura de masas, la estructura de poder, en lugar de las necesidades humanas, como meta de la productividad. En definitiva, «la adoración del progreso conduce a la antítesis del progreso».[382] El individuo ya no tiene historia personal. Cada cual está bajo el látigo de una instancia superior.

La razón objetiva acaba siendo sustituida por la formal y relativista. Con la victoria del interés propio, el liberalismo marca una tendencia que conduce hacia el fascismo. Pierden su fuerza las antiguas palabras honorables: justicia, igualdad, tolerancia, felicidad. La opinión pública sustituye a la razón. La mayoría democrática, despojada de sus fundamentos racionales, se convierte en una tiranía del pensamiento. Ninguna meta es mejor que la otra. La verdad se convierte en calculabilidad. Los significados mismos son simples medios de comportamiento. La fábrica pasa a ser el

prototipo del existir humano; incluso lo teórico es visto bajo el prisma de su utilización práctica. Horkheimer denuncia el engaño de ver la ciencia como un progreso automático. Más bien, desde su punto de vista, el cientificismo puede hacerse diabólico. Dice Horkheimer, con marcada ironía, que un «gremio oficial de científicos es, conforme a la teoría positivista, más independiente de la razón que el colegio de cardenales, puesto que este último por lo menos debe adherirse a los Evangelios».[383]

La víctima de este proceso es, para Horkheimer, el individuo, con la paradoja de que un movimiento que lleva al subjetivismo simultáneamente condena al sujeto. La racionalidad de los medios conduce a la irracionalidad del existir humano. La adaptación del individuo al sistema se hace total. Se requiere rapidez de reflejos para adaptarse; la razón equivale a la adaptación. Hay que renunciar a todo pensamiento que merme la rapidez de reacción. Con ello, el hombre se hace hábil en los medios, pero torpe en los fines. Ante la potencia del aparato económico en su totalidad, Horkheimer recuerda la anécdota «del joven que miraba al cielo y preguntaba: "Papá, ¿para qué artículo hace propaganda la luna?"».[384] La apoteosis del yo y del principio de conservación acaba en la más extrema inseguridad del individuo.

En la *Crítica de la razón instrumental* prosigue el tema de la «dominación de la naturaleza», desarrollado en la *Dialéctica de la Ilustración*. Las relaciones agresivas entre los hombres, dice Horkheimer, conducen a la agresión de la especie contra todo lo que no es ella. La mimesis es suplantada por comportamientos racionales. Es más, la racionalidad no se conforma con explotar la naturaleza, sino que incorpora a su propio sistema las potencialidades de rebelión de la naturaleza. Y así los nazis se aprovecharon de la rebelión de las clases reprimidas por el nuevo tipo de producción. El régimen nazi, que estaba al servicio de la civilización mecanizada, supo incorporar a su sistema de dominio la misma insatisfacción vital por la que los hombres detestaban la forma de vida de esa civilización.

Reconciliación frente a dominación

¿Qué alternativa propone Horkheimer frente a una racionalidad represora del individuo y de la naturaleza? En el texto de la *Crítica de la razón instrumental* encontramos diversas referencias sueltas. Por ejemplo, en lugar de comportarnos con la naturaleza como mera vitalidad o puro poder brutal, habríamos de tratarla como

> un texto que debe ser interpretado por la filosofía y que, leído correctamente, desplegará una historia de padecimiento infinito. Sin cometer el error de igualar a la naturaleza con la razón, la humanidad ha de intentar la conciliación de ambas.[385]
>
> [...] La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza, y la «convalecencia» depende de una comprensión profunda de la esencia de la enfermedad original, y no de una curación de los síntomas posteriores. La verdadera crítica de la razón describirá y expondrá necesariamente las capas más profundas de la civilización e indagará su historia más primitiva.[386]

Eso significa que la razón solo puede elevarse por encima de la naturaleza si adquiere conciencia de su rasgo de naturaleza, que consiste en la tendencia al dominio. De acuerdo con ello y con lemas de Benjamin, la tarea de la filosofía se cifra en construir la verdad a partir de fragmentos. En esta tarea se une con el arte:

> La filosofía tiene en común con el arte el reflejar mediante el lenguaje el sufrimiento, llevándolo hacia una esfera de experiencia y recuerdo.[387]

Si el fascismo reprime la mimesis lingüística del sufrimiento de los oprimidos, la filosofía contribuye a mitigar la angustia en cuanto ayuda al lenguaje a «cumplir su función mimética».[388] En este sentido, Horkheimer no solo ve en los sistemas clásicos de razón objetiva, por ejemplo, en el platonismo, una glorificación del orden del mundo, sino que les agradece también la consagración de la idea de la verdad como adecuación del lenguaje con la realidad. La filosofía es para él una especie de memoria y conciencia de la humanidad; por ejemplo, examinando la idea de individuo que fue dominante en una época, puede actuar como un correctivo de la

historia. Horkheimer termina con estas palabras el texto de la *Crítica de la razón instrumental* publicado en 1947:

> Si por ilustración y progreso espiritual comprendemos la liberación del hombre de creencias supersticiosas en poderes malignos, en demonios y hadas, en la fatalidad ciega —en pocas palabras, la emancipación de la angustia—, entonces la denuncia de aquello que actualmente se llama razón constituye el servicio máximo que puede prestar la razón.[389]

El doble uso que la palabra «razón» reviste en este texto nos vuelve a situar frente al enigma de su verdadero sentido. ¿Hay algún vínculo entre ambas razones? El intento de Horkheimer de remontarse a los orígenes de la razón dominadora sin duda tiene el sentido de indicar que en ese mismo nacimiento estaban en juego otros potenciales que, si bien no llegaron a desarrollarse en la evolución concreta, siguen presentes como un texto por interpretar. En este sentido, la razón en Horkheimer es rememorativa, anamnética e ilustradora, pues busca el germen que brota bajo la capa endurecida de la historia.

A partir de la *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer solo escribió artículos y anotaciones. En conjunto este material resulta difícil de valorar en lo que se refiere a la evolución, la continuidad de su teoría crítica y su posición final.

Etapas en el pensamiento de Horkheimer

Son motivo especial de desconcierto para los estudiosos de la «teoría crítica» la valoración positiva del *pesimismo* de Schopenhauer y la apelación a la *religión*. Un punto especialmente discutido es el de las *fases* en el pensamiento de Horkheimer. Podríamos tomar en consideración tres momentos evolutivos, tal como los sugiere Habermas.[390] El primero, hasta los años cuarenta, en el que proyecta la teoría crítica como un programa con posibilidades reales; el segundo en el que ofrece su visión totalitaria de la sociedad industrial, desarrollada en la *Dialéctica de la Ilustración* y en la *Crítica de la razón instrumental*, y el tercero, a partir de los años cincuenta,

caracterizado por una productividad indecisa, en la que aparecen nuevos tonos, pero sin ningún arranque nuevo y sin ninguna identificación con lo anterior. Esta interpretación pone como quicio de las vacilaciones el dilema de que la *Dialéctica de la Ilustración* no puede tener la última palabra, pero a la vez su contenido no permite volver al enfoque de los años treinta. Y explica el alejamiento de dicha obra porque Horkheimer, al regresar a Frankfurt, hubo de poner en marcha un programa de investigación social empírica a tenor de las técnicas importadas de Estados Unidos, lo cual no era compatible con la expuesto a mediado de los años cuarenta. Y, por otra parte, después de la guerra, cultivaba una relación positiva con las formas de gobierno de las democracias occidentales. Eso implicaba el reconocimiento de un potencial racional en aquellas configuraciones sociales que antes habían sido objeto de su crítica implacable. En semejante contexto volvió la mirada a la burguesía liberal, en cuyo seno nacieron los ideales de la libertad y del humanismo.

La existencia de dos periodos es algo que Horkheimer reconoce explícitamente. Dice que en la teoría crítica originaria esperaba que la sociedad llegara a organizarse para bien de todos y confiaba en una revolución. No obstante, ya entonces comprendía que la sociedad correcta no puede determinarse de antemano. En cambio,

> nuestra teoría crítica más moderna ya no defiende la revolución, porque, después de la caída del nacionalsocialismo, en los países de Occidente la revolución se convertiría de nuevo en un terrorismo, en una situación terrible. Se trata más bien de conservar aquello que es positivo, como, por ejemplo, la autonomía de la persona individual, la importancia del individuo, su psicología diferenciada, ciertos factores de la cultura, sin poner obstáculos al progreso.[391]

Los que, por el contrario, sostienen la continuidad esencial del pensamiento de Horkheimer[392] pueden basarse en textos diáfanos en los que se pone de manifiesto que el eje vertebrador de la «teoría crítica» en todos sus momentos es la «negatividad», la lucha sin cuartel contra lo que no debe ser, aunque sin poder indicar con nitidez cómo habría de ser la sociedad deseable. Al final del escrito *Teoría tradicional y teoría crítica*, de 1937, Horkheimer afirmaba que la teoría crítica

> no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social. [...] En un periodo histórico como el actual, la verdadera teoría no es tanto afirmativa cuanto crítica, del mismo modo como tampoco la acción adecuada a ella puede ser «productiva». [393]

Muerto Adorno en 1969, Horkheimer decía en sus palabras de homenaje que la teoría crítica

> se basa en el convencimiento de que somos incapaces de describir lo Bueno, lo Absoluto, pero que sí podemos caracterizar aquello que nos hace padecer, que necesita ser transformado y debería unir a todos los que se empeñan por conseguirlo en un esfuerzo comunitario y de solidaridad. [394]

En el mismo contexto, afirma que Adorno consideraba la filosofía como el esfuerzo de organizar la sociedad en relación con aquel

> «algo más» que no se deja determinar concluyentemente, pero que se halla presente tanto en las grandes obras filosóficas y artísticas como en el anhelo de los sujetos humanos autónomos.[395]

En el mismo sentido escribía en 1968 en el artículo «Crítica de la sociedad actual»:

> Me declaro partidario de la teoría crítica; o sea, puedo decir qué es falso, pero no puedo definir lo que es correcto. Al menos a mí me resulta difícil determinar exactamente lo que es una chica bonita, pero con relativa facilidad puedo describir el aspecto de una joven fea.[396]

Schopenhauer y la religión

Este eje de la teoría crítica permite profundizar en el *pesimismo* de Horkheimer en la última época, que se apoya en Schopenhauer, así como en

su acercamiento a la *religión*. En conjunto las obras extensas que hemos comentado implican una ruptura con el optimismo de la anterior filosofía de la historia, que confiaba en un progresivo desarrollo del sentido de la vida humana a través del acontecer histórico. Las experiencias con los totalitarismos, concretamente con el nacionalsocialismo y el estalinismo, no podían menos de suscitar la pregunta: ¿cómo es posible que todo el esfuerzo anterior haya conducido a semejante barbarie? ¿Qué había pasado desapercibido en las filosofías optimistas de la historia? Nada extraño que en esas circunstancias aflorara el problema del mal y, juntamente con él, se presentara de nuevo la tensión entre el fenómeno y la cosa en sí. Ante la amenaza de un Leviatán, de un monstruo que se traga a los individuos, no es posible legitimar la evolución fáctica, y solo los desesperados podrían equipararla con la única realidad posible. ¿Qué solución queda? Crear distancia entre la facticidad y la posibilidad, entre los hechos y lo que hace posible la posibilidad, el distanciamiento de ellos.

Sin duda los optimismos históricos, entre otros el de Hegel, tenían como base la identificación entre fenómeno y cosa en sí. En cambio, la filosofía del «kantiano» Schopenhauer se mostraba pesimista frente al mundo de la representación, de la organización histórica de la vida y de los engaños de la voluntad empírica, pero dejaba abierto el mundo de la voluntad en sí como posible camino de sosiego de la existencia humana. Por otra parte, dado que los miembros de la teoría crítica eran mayormente judíos, resulta comprensible que se utilizara el lema de la prohibición de imágenes y de la verdad que solo se conoce indirectamente, por el camino de la alegoría. Horkheimer cita literalmente: «No dejes hacer para ti ninguna imagen de Dios».[397] Y además, utilizó el pesimismo filosófico o religioso para expresar el contenido de la teoría crítica. Así, al final de la «Teoría crítica ayer y hoy» (1970), escribe:

> Permítanme, para finalizar, unas palabras todavía sobre la diferencia de pesimismo y optimismo. Pesimista es, en realidad, mi idea sobre la culpa del género humano, pesimista en relación con hacia dónde corre la historia, a saber, hacia el mundo administrado, es decir que lo que llamamos inteligencia e imaginación desaparecerá en gran parte. [...] Pero ¿en qué consiste el optimismo que comparto con Adorno, mi fallecido

> amigo? Consiste, a pesar de todo ello, en intentar realizar aquello que se considera como verdadero y bueno. Y así, nuestro lema fue: ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos.[398]

El texto indica claramente un alejamiento de la filosofía de la historia y un acercamiento a la ética individual. De hecho su autor, junto con el pesimismo de Schopenhauer, se apropia ampliamente la actitud ética de la «compasión». En muchos pasajes podría hablarse de una fusión de Benjamin con Schopenhauer. El primero le ofrece la visión de los horrores que acompañan al progreso, y el segundo le brinda el pensamiento de una voluntad que no es mala cuando «el individuo, en lugar de afirmarse a sí mismo, realiza su verdadera identidad con otros seres, y siente como propio el sufrimiento de ellos».[399]

El pesimismo y la moral son también los vínculos de conexión del Horkheimer tardío con la religión. Nuestro autor aplaude a Schopenhauer por su afirmación del pecado original como una verdad profunda. Acude en su apoyo con algunos plumazos sobre los horrores de la historia: los seres felices se aprovechan del infortunio de otras criaturas; en cambio, los que piensan y son conscientes de todo ello son víctimas de la tristeza incluso en los momentos felices; el horror de las cruzadas, de las guerras de religión, de las revoluciones, incluso de la Revolución francesa, que, a pesar de sus progresos, arrasó a muchas personas inocentes; el fascismo y el nacionalsocialismo; la marcha de la sociedad hacia un mundo administrado totalitariamente; los ministros de países occidentales que estrechan la mano a colegas de izquierdas y de derechas, a sabiendas de que son asesinos de masas; las personas torturadas que han de vivir en el miedo y la miseria...[400] Todo esto nos induce a pensar que tenemos parte en una culpa y nos infunde el anhelo de que «tiene que haber Alguien que compense a las víctimas inocentes al menos después de su muerte [...]. Por eso he hecho alusión a la teología, que es lo que cultiva este anhelo».[401] Horkheimer llegó a considerar la doctrina del pecado original como la doctrina más grandiosa de la tradición judeocristiana. Lo mismo que Schopenhauer, lo interpretó como la afirmación del propio yo que entra en conflicto con el amor al prójimo.[402]

Añoranza de lo totalmente otro

El Horkheimer anciano tiene la mirada puesta en la relatividad y caducidad de toda la vida humana. De ahí deriva la actitud moral de solidaridad con toda criatura, de la capacidad de padecer y gozar con los otros. Por eso da la siguiente formulación al precepto bíblico del amor: ama a tu prójimo, él es como tú.[403] Se centra sobre todo en la función social de la moral y aspira a una síntesis entre teoría crítica y moral religiosa. Es más, se considera como una especie de fundador religioso. Aspira a una fusión de la teoría crítica con el judaísmo, el budismo y el cristianismo. Como Buda,

> acentuaba que la vida es sufrimiento y que en este mundo no hay redención, ni siquiera a través de la muerte. Lo mismo que Jesús, sufría por los conceptos abstractos y habría preferido hablar en parábolas.[404]

La *añoranza de lo totalmente otro* parece ser el resto de la teoría de la razón que al final queda en Horkheimer. Frente al hundimiento en la falsa totalidad social, busca las fuerzas que han sido capaces de dar aliento, sentido y satisfacción a la propia vida. Hasta las últimas anotaciones defendió la capacidad individual de discrepar y de resistir a la fuerza del colectivo.

¿Renunció a la Ilustración? Más bien le planteó la pregunta: ¿de dónde brota la capacidad de pensar por sí mismo? ¿Nos llama nuestro yo más hondo desde el desamparo de los seres que sufren? En cualquier caso, sigue siendo un tema digno de pensarse si el último Horkheimer se alejó de su primera «teoría crítica», o bien rastreaba una formulación más honda de ésta. De lo que no puede dudarse es de que cambió los términos de la filosofía ilustrada de la historia por otros más cercanos a la tradición judía y a las tesis de Benjamin.

19. THEODOR W. ADORNO

Vida y obras

El nombre originario de Adorno era Theodor Wiesengrund. Nació el 11 de septiembre de 1903 en Frankfurt. Era hijo de un comerciante de vinos, que apenas se ocupó de su educación. Asumieron esta tarea la madre, Maria Calvelli-Adorno, y la hermana soltera Agathe. Ambas practicaban música. Recibió el bautismo católico y la confirmación protestante, pero él se consideraba ateo. Sus dos pasiones eran el arte y la filosofía. A los quince años estudiaba música y leía a Kant, guiado por Siegfried Kracauer, amigo de la familia. En 1921 concluyó el examen de bachillerato para ingresar luego en la Universidad de Frankfurt. Durante el primer año de universidad leyó *Geist der Utopie* (Espíritu de la utopía), de Bloch. En Berlín contactó con él, con Brecht y con Benjamin, de quien recibió importantes impulsos filosóficos. En Frankfurt cursó estudios de filosofía, psicología y sociología. En los seminarios de Hans Cornelius conoció a Horkheimer. En 1924 se doctoró con una investigación sobre Husserl. Durante 1925-1926 estudió composición en Viena con Alban Berg. En esa época, Arnold Schönberg estaba desarrollando la dodecafonía.

Su primer intento de habilitación fue rechazado. El trabajo, titulado «El concepto del inconsciente en la teoría trascendental del entendimiento», se proponía atacar el irracionalismo inherente al movimiento de retorno al mito en los años veinte, así como a otras filosofías irracionalistas, en concreto la de Schopenhauer. Después de este intento fracasado, consiguió la habilitación en la Universidad de Frankfurt en 1931 con un trabajo titulado *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Después de la habilitación se incorporó al Instituto de Investigación Social.

En 1934 los nacionalsocialistas retiraron a Adorno la autorización para enseñar por causa de sus ascendientes judíos. A través de Inglaterra emigró a Estados Unidos de América. En 1938 volvió al Instituto y trabajó en el proyecto de investigaciones sobre radio de Princeton, dirigido por Paul Lazarsfeld. Al hablar de Horkheimer se ha expuesto la colaboración entre éste y Adorno en la redacción de la *Dialéctica de la Ilustración*. En 1949 regresó a la Universidad de Frankfurt, donde enseñó filosofía y sociología hasta su muerte. En la Alemania de posguerra participó activamente en todo

tipo de debates, tanto escritos como radiofónicos. En 1959 pasó a ser director del Instituto de Investigación Social, después de la jubilación de Horkheimer. También tomó parte en el movimiento estudiantil, pero al final se distanció de él por su resistencia a participar en acciones concretas de tipo revolucionario, debido a la persuasión de que el pensamiento filosófico contribuye al cambio mediante la actividad teórica. Adorno murió el 6 de agosto de 1969 en Suiza (en Visp, cantón del Wallis), sin terminar la *Teoría estética* que entonces estaba escribiendo.

Veremos luego que Adorno entiende su propio pensamiento como una «dialéctica negativa». Este método, caracterizado sobre todo por la insistencia en los límites del concepto y, por tanto, en la imposibilidad de construir un sistema concluido, recibió impulsos muy variados desde su época de juventud. Hemos de recordar los nombres de Benjamin, Bloch, Rosenzweig y Brecht. Adorno concuerda con Benjamin en la búsqueda de la verdad dentro de aquello que aparentemente es más insignificante, atípico y extraño. De él recibe también la idea de que el arte es una forma de conocimiento científico, y de él hereda asimismo la aspiración a una teoría del conocimiento que pueda dar razón tanto de la experiencia filosófica como de la experiencia mítico-religiosa. Benjamin, en aras del acercamiento a Marx, convierte el conocimiento idealista en materialista y la iluminación religiosa en iluminación profana. Adorno le acompaña en la afinidad entre misticismo y materialismo. De Bloch tomó el pensamiento de que la no identidad de los particulares es una promesa de utopía, pues apunta hacia aquello que no existe todavía.

En 1921 Franz Rosenzweig publicaba *Estrella de la redención*. Este escrito resalta que el pensamiento occidental de Parménides a Hegel pregunta por el todo en su unidad y cognoscibilidad, pero olvida al que pregunta, al sujeto privado. Hasta Nietzsche, dice Rosenzweig, el sujeto es una cantidad menospreciable para la filosofía. A esto va unida la represión del tiempo, que en el fondo se debe a la negación de la muerte. En la tercera parte de la obra el autor trata de la eternidad, que puede llegar ya hoy. Según él, el momento que anticipa el futuro llega siempre como un instante que es siempre el mismo. El lugar de dicha llegada es el culto. El judaísmo es el «pueblo eterno» porque hace presente esa anticipación.

Adorno comparte con Rosenzweig la crítica a la filosofía como pregunta por el todo y el interés por el sujeto privado y lo fragmentario. E

indudablemente hay una semejanza entre la dialéctica reconciliada como pauta del conocimiento y la anticipación del futuro en el instante tal como aparece en *Estrella de la redención*.

Finalmente, Adorno toma de Bertolt Brecht la persuasión de que el trabajo del intelectual ha de cifrarse en la iluminación crítica, en liberar a la conciencia del velo de la burguesía. El conjunto de esos influjos, a los que habrían de añadirse los de Kafka y Beckett, hacen que Adorno compendie la tarea de la filosofía en la comprensión de lo particular, de lo concreto, de lo fugaz y transitorio.

Obras

Gesammelte Schriften, 23 vols., ed. por R. Tiedemann, Frankfurt, Suhrkamp, 1975-1990; *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, Tubinga, Mohr, 1933 [*Kierkegaard: construcción de lo estético,* trad. de J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2006]; con M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam, Querido, 1947 [*Dialéctica del iluminismo*, trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, Sur, 1971; *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1994 (trad. de J. J. Sánchez, pról. de J. Muñoz, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999; *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos,* ed. de R. Tiedemann, con la colab. de G. Adorno, S. Buck-Morss y K. Schultz, trad. de J. Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2007)]; Th. W. Adorno y otros, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* ed. por H. Maus y F. Fürstenberg, Neuwied, Luchterhand, 1969 [*La disputa del positivismo en la filosofía alemana*, trad. de J. Muñoz, Barcelona-México, Grijalbo, 1973]; *Philosophie der neuen Musik,* Tubinga, Mohr, 1949 [*Filosofía de la nueva música*, trad. de A. L. Bixio, Buenos Aires, Sur, 1966]; *Minima moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben,* Berlín-Frankfurt, Suhrkamp, 1951 [*Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, trad. de J. Chamorro Mielke, Madrid, Taurus, 1998, [3]2001]; *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft,* Berlín-Frankfurt, Suhrkamp, 1955 [*Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad,* trad. de M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962]; *Negative Dialektik,* Frankfurt, Suhrkamp, 1966 [*Dialéctica negativa*, trad. de J. M.ª Ripalda, Madrid, Taurus, 1975; Madrid, Taurus-Grupo Santillana, 1992];

Aesthetische Theorie, ed. por G. Adorno y R. Tiedemann, Frankfurt, Suhrkamp, 1970 (póstuma) [*Teoría estética*, trad. de F. Riaza, Madrid, Taurus, 1971, 1980; Madrid, Taurus-Grupo Santillana, 1992]; *Impromptus* (Serie de artículos musicales impresos de nuevo), trad. de A. Sánchez Pascual, Barcelona, Laia, 1985.

Bibliografía

E. Barahona Ariaza, «Razón, verdad y crítica: momentos epistemológicos en la "Dialéctica de la Ilustración" de M. Horkheimer y Th. W. Adorno», en *Anales del Seminario de Metafísica* (Complutense, Madrid) 30, 1996, págs. 167-184; S. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt,* trad. de N. Rabotnikof Maskivker, México, Siglo XXI, 1981; H. Brunkhorst, *Theodor W. Adorno*, Múnich-Zúrich, Piper, 1990; M. Cabot (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Congreso Internacional sobre el Pensamiento de Th. W. Adorno, Palma, UIB, Universitat de les Illes Balears, 2007; D. Claussen, *Theodor W. Adorno: uno de los últimos genios*, trad. de V. Gómez Ibáñez, Valencia, Universitat de València, 2006; J. Fernández Orrico, *Th. W. Adorno: mímesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa*, València, Institució Alfons el Magnànim, 2004; V. Gómez, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid-Valencia, Cátedra-Universitat de València, 1998; R. Görtzen, «Theodor W. Adorno. Vorläufige Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur», en L. von Friedeburg y J. Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, págs. 402-471; A. Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005; T. Huhn (ed.), *The Cambridge companion to Adorno*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 2004; P. Ch. Lang, «Kommentierte Auswahlbibliographie 1969-1979», en B. Lindner, W. M. Lüdke (eds.), *Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp 1980, págs. 509-556; S. Moravia, *Adorno e la teoria critica della società*, Florencia, Sansoni, 1974; H. Mörchen, *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981; St. Müller-Doohm, *En tierra de nadie. Biografía intelectual de Theodor W.*

Adorno, trad. de R. H. Bernet y R. Gabás, Barcelona, Herder, 2003; B. O'Connor, *Adorno's negative dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*, Cambridge (MA), MIT Press, 2004; C. Petazzi, «Kommentierte Bibliographie zu Th. W. Adorno», en H. L. Arnold (ed.), *Theodor W. Adorno*, vol. esp., Múnich, Text + Kritik, 1977, págs. 176-191; M. Rius, *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Barcelona, Laia, 1985; K. Schultz, «Vorläufige Bibliographie der Schriften Th. W. Adorno», en H. Schweppenhaüser (ed.), *Th. W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, págs. 177-239; G. Schweppenhäuser, *Theodor W. Adorno zur Einführung,* Hamburgo, Junius, 2005; M. Tafalla, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003; A. Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*, trad. de J. L. Arántegui, Madrid, Visor, 1993; J. A. Zamora, *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2005.

PENSAMIENTO FRAGMENTARIO

Lo dañado en la vida

¿En qué medida *lo fragmentario* es decisivo en la obra de Adorno? Aparece diáfanamente en *Minima moralia*, obra consistente en una colección de textos breves, casi a manera de aforismos, que fueron compuestos entre 1944 y 1947 y se publicaron en 1951. El subtítulo *Reflexiones desde una vida dañada* esclarece el sentido de la expresión *Minima moralia*, que, por contraposición al escrito *Magna moralia* de Aristóteles, no se propone escribir un tratado sistemático sobre la vida buena al estilo de la tradición, sino mostrar las lesiones de la vida y dejar entrever la irradiación de lo añorado a través de las desfiguraciones. Adorno describe las vivencias privadas de un intelectual emigrado. Se refiere a los temas más variados de la vida moral. El escrito contiene además reflexiones sobre la cultura, la filosofía, la ciencia y el arte. Bajo el título atrayente de «Invitación al vals» encontramos en *Minima moralia* la sorprendente afirmación:

> Un método catártico cuya norma no fuese la perfecta adaptación y el éxito económico tendría que ir encaminado a despertar en los hombres la conciencia de la infelicidad, de la general y de la propia e irremediable derivada de la primera, y a quitarles las falsas satisfacciones en virtud de las cuales se mantiene en ellos con vida el orden aborrecible que externamente da la apariencia de mantenerlos en su poder. [...] Es característico de la dominación el impedir el conocimiento de los sufrimientos que provoca, y del evangelio de la alegría de vivir a la insatisfacción de mataderos humanos hay un camino recto, aunque estén éstos, como en Polonia, tan apartados que cada uno de sus habitantes pueden convencerse de no oír los gritos del dolor.[405]

La comprensión de este texto es suficiente para poner al descubierto la posición de Adorno en el ámbito de la moral. Hay en él una alusión a los campos de concentración durante el nacionalsocialismo, un desenmascaramiento irónico del Estado de bienestar, que finge una felicidad general y encubre el sufrimiento, y una apelación a la conciencia de infelicidad como método terapéutico. Los tres motivos conjugados muestran el entramado de la moral propugnado por el autor de este texto.

Contra el pensamiento sistemático

Para Adorno, la experiencia del nacionalsocialismo, cuya maldad está encarnada simbólicamente en el campo de exterminio de Auschwitz, significa una ruptura con la trayectoria anterior del pensamiento occidental. ¿Qué ha hecho posible que en la Europa del progreso y la Ilustración se haya producido semejante catástrofe? Como si nada hubiese sucedido, en política se mantiene todavía la idea de que el desarrollo de la ciencia conduce a un progreso continuo de la humanidad. Milan Kundera ha caricaturizado esto con la imagen de la «Gran Marcha», de un tren que nos incita a subirnos a él con la promesa de conducirnos a un estado paradisíaco. Este tren ha descarrilado en los totalitarismos del siglo XX, aunque aparentemente se haya reparado y circule de nuevo en los Estados democráticos, sometidos a una creciente organización central de la vida, a una organización que

absorbe por completo la existencia de los individuos. Estamos ante una organización poderosa que acarrea la impotencia de los hombres que viven en ella. ¿Quién fabricó y puso en marcha este tren? Precisamente el pensamiento sistemático de Occidente. Hannah Arendt concuerda con ello cuando inculpa a la filosofía de haber impuesto la idea de lo universal, de tal manera que esto, el concepto general, precede a lo que los hombres decidan en su acción recíproca. De ahí al mal radical, al sacrificio de los individuos para un fin superior, hay solamente un paso.

El pensamiento que estaba en la base del proceso era el de la metafísica y el de una moral basada en el supuesto conocimiento positivo del bien y de sus exigencias. A partir de ahí se podía construir un sistema con principios orientadores de la acción del Estado y de los seres humanos. Para Adorno, esta moral y este pensamiento organizadores de la vida en su totalidad han quedado refutados con las experiencias del siglo XX. Por eso, en congruencia con su método de la «dialéctica negativa», quiere provocar un vuelco en el enfoque de la moral. De acuerdo con la prohibición de imágenes en el judaísmo, todas las pasadas construcciones sistemáticas se vienen abajo como una imagen falsa. Y, por ello mismo, es necesario proceder con toda cautela frente a cualquier utopía que quiera presentarnos con colores demasiado vivos la imagen de la felicidad.

Que Auschwitz no se repita

Frente a ese camino positivo, fundado en el presupuesto del conocimiento de la verdad, Adorno recurre a una persuasión vigente desde la sabiduría trágica de Grecia: aprender por el sufrimiento. Podría decirse de manera general que los hombres solo aprenden en momentos de catástrofes. Solo entonces abandonan la *hýbris*, la desmesura, y se abren a la *sophrosýne*, a la prudencia. La moral adorniana, en lugar de los principios rectores de la acción, asume el camino negativo de evitar lo que hace sufrir a los hombres. Por eso proclama un nuevo imperativo categórico: «El de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir algo semejante».[406] Los problemas morales han de plantearse en términos como: «no torturarás», «no montarás campos de concentración».

> Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición filosófica, artística y científicamente ilustradora encierra más contenido que el de que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos.[407]

Adorno reivindica una ética negativa y una dialéctica negativa porque está persuadido de que los hombres difícilmente pueden decidir qué norma de conducta es adecuada para todos, pero conocen de forma muy espontánea qué les desagrada, horroriza y hace sufrir. Lo que ha conducido al sufrimiento de algún hombre debe evitarse en el futuro con otros hombres. La negatividad del pensamiento de Adorno opera en un triple frente: se opone a las formas sistemáticas de pensar, así como a la sociedad totalitaria, y reivindica lo material como lo opuesto al concepto. El polo opuesto a la totalidad intelectual y social es el individuo. Y lo que se opone al concepto es lo material, el cuerpo. En consecuencia, una moral negativa tiene que operar en un doble campo: por una parte, ha de fomentar la resistencia del *individuo* frente al dominio de la sociedad, así por el hecho de cultivar el pensamiento propio, y ha de promover aquellas experiencias individuales y singulares que caen fuera de la normalidad social. El arte es para Adorno un campo de experiencia privilegiado, pues lo que se abre en él es un contenido otorgado al individuo sin necesidad de la mediación colectiva. En los escritos de Adorno encontramos la denuncia constante de que la sociedad, por el hecho de someter a su administración todos los ámbitos de la vida, liquida al individuo y con él lo diferente.

> Por más que el todo y uno se siga formando hoy como ayer gracias a las particularidades que encierra, lo hace por encima de ellas, sin ninguna clase de consideración. Lo que se realiza a través del individuo y de muchos les pertenece a éstos y no les pertenece: cada vez tienen menos poder sobre ello.[408]

Un ámbito muy importante de la destrucción de lo individual es el de la *comunicación*. La sociedad invade nuestro interior con una masa de noticias,

pero impide por eso mismo que se forme un campo de experiencia propia capaz de ser transmitida a los otros. Por otra parte, esta reivindicación de lo individual va unida a su vinculación al *cuerpo*. Tanto el individuo como el cuerpo, en cuanto opuestos a lo universal, son lo negativo frente al concepto. En consecuencia, el propio cuerpo es un lugar privilegiado de experiencia de lo negativo. Dolor, enfermedad, muerte, represión, crueldad, hambre, etcétera, son fenómenos claramente negativos, que, sin embargo, marcan una pauta a nuestra acción. Lo que salva a nuestra vida no es la historia pasada, el nexo de sentido histórico, sino aquellos rasgos de novedad, aunque sean mínimos, que se abren en nuestra experiencia singular. En los pequeños restos históricos, al margen de la gran totalidad, y en cada uno de los objetos materiales, pueden abrirse pequeños destellos de la vida oculta en la naturaleza, que la razón dominadora no ha reprimido. Una modalidad de ética individual es lo que se denomina «memoria histórica», que exige el recuerdo y reconocimiento de los que han sufrido injustamente. Ellos han de ser salvados de la desaparición sin rastro a la que quisieran condenarlos los gobiernos totalitarios. Al devolverles la historia de su vida se les otorga lo más individual.

Lo fragmentario y negativo de Adorno no tienen un carácter absoluto, están condicionados por el momento histórico en el que vive el autor. El individuo siempre existe en relación con el todo social. Su reclusión en lo negativo se debe a que el todo es falso. Si la sociedad fuera justa y libre, también podría serlo la vida de los individuos; pero éstos no pueden ahora desarrollar un proyecto de vida con la libertad fragmentaria que les queda. Adorno quiere salvar un resto de optimismo en medio de una experiencia predominantemente pesimista. Los campos de exterminio han abierto sus ojos a la presencia del mal.

Los hombres han sufrido muchos horrores antes del nacionalsocialismo. Por eso, desde la Antigüedad los filósofos se plantearon el problema del mal. La Ilustración no supo ponderar sus verdaderas dimensiones. El pesimismo de Schopenhauer fue una voz solitaria en el desierto durante un siglo entero. La «teoría crítica», y en su seno Adorno, se le acercó con comprensión y simpatía a partir de las vivencias de la guerra, compartiendo la tesis de una caída universal, pero sin atreverse a hurgar en sus posibles raíces metafísicas.

Pensamiento dialéctico

La obra en la que Adorno intenta exponer su propia posición filosófica es la *Dialéctica negativa*. El término «dialéctica» sin duda alude a Hegel, cuyo impacto en él no puede disimular, a pesar de todas sus críticas. Sin embargo, la difícil tarea de desmarcarse de Hegel y de definir en qué se desmarca de él recorre toda la obra. En la dialéctica hay dos términos, el sujeto y el objeto, y a su vez una mediación entre ambos. Esa triplicidad marca tres posiciones fundamentales: la fenomenología de Husserl, junto con el existencialismo de Sartre, en los que el polo fundamental está en el sujeto; el ser de Heidegger y el materialismo, que atribuyen la primacía a lo que es previo al sujeto; y en tercer lugar el desarrollo de lo subjetivo y lo objetivo desde el fondo de una identidad de ambos en la filosofía de Hegel. En él, puesto que hay una identidad originaria o sustancial, es imposible que el objeto quede fuera del sujeto, o a la inversa. El sujeto acarrea siempre una objetividad, y ésta a su vez lleva consigo una subjetividad. El concepto y el sujeto están dentro del objeto. Hay, por tanto, una identidad. Adorno quiere forjar una posición propia. Objeta a Hegel que el concepto en él adquiere la primacía, de tal manera que el movimiento del objeto se disuelve en el dinamismo del pensamiento, que el objeto no es extraño para el concepto.

Adorno no expone ordenadamente cada una de las concepciones mencionadas, para desarrollar luego la suya propia, sino que se refiere alternativamente en diversos pasajes a cada una de ellas, como si tuviera delante a los interlocutores en una clase y se dirigiera ora a éste ora al otro, reconociéndoles a veces sus aciertos, pero increpándoles sobre todo por su carácter unilateral; y mientras hace eso deja entrever cuál es su propio punto de vista. Por su radicación marxista no puede privilegiar el concepto, el sujeto, lo espiritual, sino que ha de conceder la primacía al objeto, a la realidad material. ¿Cómo es posible que Adorno no coincida con ninguna de las tres posiciones fundamentales: o bien prioridad del sujeto, o bien prioridad del objeto, o bien mediación entre ambos? ¿Es posible una posición diferente de todas ellas?

A primera vista no es posible; sin embargo, Adorno cree que está desarrollando una figura de pensamiento específicamente diferente en lo que él llama «dialéctica negativa». ¿Qué significa esta expresión? Significa, de un lado, que hay dialéctica, es decir, que ningún polo se desarrolla por sí

solo, pues cada uno de ellos está afectado por el opuesto, y, de otro lado, que no se llega a ninguna identidad real entre el sujeto y el objeto, entre el universal y el individuo. Esto acarrea que la materia siempre sigue siendo extraña para el espíritu o el concepto, de forma que la aproximación ha de pensarse manteniendo siempre la conciencia de la diferencia. Concepto y realidad nunca llegan a una síntesis inequívoca.

Adorno critica a Hegel porque en su sistema el pensamiento gira constantemente en torno a sí mismo, sin referirse a nada que sea exterior a él. En consecuencia, su dialéctica sujeto-objeto, como estructura del ser, se convierte en sujeto. Puesto que ambos son abstracciones, son también productos mentales. Frente a esto Adorno afirma que es la cosa la que da el motivo a la dialéctica, y no el impulso organizador del pensamiento. Para él, la dialéctica significa pensar en contradicciones a causa de la contradicción experimentada en la cosa y en contra de ella. Siendo contradicción en la realidad es también contradicción a ella. Pero de nuevo se vuelve contra Hegel porque infla el concepto de espíritu, convirtiéndolo en la totalidad. Ahora bien, para Adorno, si el espíritu tiene una diferencia específica, ésta consiste en ser sujeto y no en ser el todo. El espíritu universal de Hegel, dice, es la acomodación a los más influyentes.[409] Éste confiere un carácter trascendente a la necesidad histórica tal como ésta se ha desarrollado. Otorga a las víctimas un consuelo decorativo, dejando intacta la sustancialidad del Estado en el que son víctimas. Hegel no habla de lo particular como tal, sino de la particularidad, que en cuanto tal es conceptual. El peregrinaje del espíritu universal de pueblo en pueblo que nos presenta Hegel es, para Adorno, la invasión de los bárbaros inflada metafísicamente. Los individuos son en él meros órganos ejecutivos del universal.

Husserl, sin merecer los reproches inherentes a la pretensión de una totalidad histórica, es censurado también porque, aunque afirma que el conocimiento se refiere a algo, no obstante niega la realidad empírica y, por tanto, en el fondo se queda en la soledad del sujeto. No puede pasar desapercibida la tendencia de Adorno a juicios globales sin sentirse obligado a matizarlos descendiendo a las fases y a las obras de cada autor. Diríamos que construye algo así como una estatua de su adversario para poder dirigir sus flechas contra ella.

Según Adorno, el existencialismo y el vitalismo incurren en el error de aceptar los fenómenos naturales como si estuvieran dados inmediatamente en la experiencia. Así, por ejemplo, Sartre elige un árbol para ilustrar su esencia del conocimiento, sin tener en cuenta que lo particular ha de situarse en relación con la totalidad. Desde el punto de vista adorniano, los individuos son como las mónadas de Leibniz, en el sentido de que cada particular, aún siendo único, contiene a la vez una imagen del mundo. Adorno reivindica el particular concreto, que ha de situarse en relación dialéctica con la totalidad. Por ello, el objeto siempre es más que objeto. La reflexión conceptual hace de mediadora en esa relación. El proceso interpretativo necesita algo más que la experiencia inmediata de lo dado, requiere la intervención activa del sujeto pensante. El objeto material a su vez necesita al sujeto racional para que salga a la luz la verdad contenida en él.

Adorno vierte sobre Heidegger toda una serie de juicios sumarios. Es, dice, la cara mítica de la vaguedad. Aunque separa el ser del ente, parece como si al hablar del ser filosofara sobre contenidos reales. Como el ser no es un hecho ni un concepto, no puede ser criticado. Intenta filosofar puramente a partir de las cosas, pero éstas se le esfuman. Incurre en la arbitrariedad de hacer pasar el ser por lo simplemente inmediato, siendo así que está mediado por completo. El ser de Heidegger no es ni algo existente ni concepto. No tiene más identidad que la del mero nombre, es inconmensurable con todo pensamiento y con toda intuición. En definitiva, concluye Adorno, Heidegger incurre en el mismo defecto que la metafísica tradicional: no poder explicar qué es el ser a diferencia del ente. Otro ataque de Adorno va dirigido contra la historicidad heideggeriana. Ésta, dice, paraliza la historia, la deshistoriza, sin preocuparse de las condiciones históricas.

La posición con la que Adorno se siente más afín es la del materialismo dialéctico. Adoptó este sistema influido sobre todo por Lukács. De él recibió la idea de la cosificación general, que luego extendió incluso a la esfera de la música. Sin embargo, rechazó la teoría del proletariado como sujeto-objeto de la historia, que a su juicio bordea los linderos de la metafísica. Adorno es dialéctico y materialista, pero sin incluir una teoría de la acción política y, en concreto, del sujeto revolucionario. En relación con ello desarrolló sus tesis relativas a la relación entre el intelectual y la transformación social. Defiende

que la genuina actividad intelectual es por sí misma revolucionaria. El arte válido revela las contradicciones sociales. En general, el trabajo intelectual debe enfocarse como una serie de experimentos, y no precisamente como una construcción de sistemas globales. En consecuencia, Adorno nunca identificó la praxis teórica con la praxis política. La contribución de la teoría o del arte consiste en robar al respectivo presente su justificación ideológica. El pensamiento adorniano se quedó un poco corto en la explicación de la relación entre teoría y cambio social.

Adorno compartió la tesis marxista de que la estructura socioeconómica repercute en los productos culturales. No obstante, rechaza la idea de que lo cultural sea una simple copia de la infraestructura económica. El arte burgués, por ejemplo, no es simple ideología. Su contenido de verdad subyace en las rupturas de su lógica, en las brechas de su unidad sistemática. El pensador burgués expresa la verdad a pesar de sí mismo, como en los lapsus freudianos. El rasgo materialista de Adorno se muestra en la prioridad del objeto. Para él la dimensión somática es irreducible. Una gnoseología solo puede construirse desde la base física. Lo corporal es el núcleo del conocimiento. No hay ningún yo que pueda hacerse independiente del mundo que está más allá del sujeto. Todo lo espiritual es modificación de un impulso corpóreo. La separación entre cuerpo y alma es un reflejo de la división del trabajo.[410] Según hemos dicho, un aspecto de lo físico es el *dolor*. Éste es una expresión viva de lo negativo, de lo que no debe ser. En consecuencia, el fin de una nueva organización sería la negación del sufrimiento físico incluso en el último de sus miembros.

Origen de la dialéctica

Ahora bien, si lo material o corpóreo tiene la primacía, ¿de dónde brota la dialéctica? Ésta viene de que la materia no es unitaria ni homogénea. El espíritu, dice Adorno,[411] está sujeto a las condiciones materiales, pero se niega a conformarse con ellas. La libertad, por ejemplo, no es una simple esencia objetiva. Épocas y sociedades enteras han vivido sin el concepto y sin la realidad de la libertad. Su plena implantación solo es posible bajo condiciones de abundancia. La libertad es únicamente un factor, no la

totalidad. Depende del despliegue del objeto que pueda haber autonomía o independencia. La libertad solo puede comprenderse en negaciones concretas, mediante la figura concreta de lo que se opone a ella. De forma semejante la libertad no existiría sin los impulsos somáticos. Pero, a la vez, está dispuesta como la unidad centralizada de éstos, como la instancia que los domina y puede negarlos.[412] Una autonomía absoluta de la voluntad equivale al dominio absoluto sobre la naturaleza interior.

Para Adorno, de acuerdo con Bloch, lo que convierte a los hombres en hombres está aún por hacer. Afirma con escalofriante lucidez que la tesis del libre albedrío carga a los individuos subordinados con una injusticia social ante la que son impotentes.[413] Y a la vez, según él, la exaltación del determinismo prolonga metafísicamente la hegemonía de lo dado. En el pasado, dice Adorno, no hubo más libertad que la voluntad que los hombres tuvieron de liberarse. El único modelo de la sociedad es la intervención de la conciencia en la constitución de la sociedad. En una sociedad monolítica la única causa es la sociedad misma. En relación con esto, Adorno toma a su servicio la psicología de Freud, a quien reconoce el mérito de haber desenmascarado el superyó como interiorización ciega de la coacción social. Añade, sin embargo, que la crítica del supereyó habría de convertirse en crítica de la sociedad que lo produce, de una sociedad que simula la libertad sin realizarla. El problema de la libertad, concluye, no requiere un sí o un no, sino una teoría capaz de elevarse tanto por encima de la sociedad existente, como por encima de la individualidad que ahora se da.[414]

Adorno entiende la dialéctica como el desgarrón entre sujeto y objeto. La dialéctica es materialista porque los conceptos tienen su origen en lo no conceptual. Desde su punto de vista, lo urgente para la filosofía es lo particular, que es precisamente aquello a lo que no llega el concepto. La utopía del pensamiento consiste en que ha de penetrar con conceptos en lo que no es conceptual. Entre las palabras y lo que ellas conjuran se abre un vacío. Las ideas viven en los intersticios entre lo que las cosas pretenden ser y lo que son.[415] Así, la contradicción entre lo universal y lo particular es que no existe todavía la individualidad, de modo que nos hallamos aún en la mala individualidad. La dialéctica es la determinación de la diferencia que se perdió en el concepto, es la anamnesis de lo natural que tuvo que morir.[416] La filosofía tiene la tarea de pensar lo que es distinto del pensamiento. Una

situación reconciliada, sin antagonismos, no se anexionaría lo ajeno, sino que cifraría su felicidad en la cercanía otorgada a lo lejano y distinto. El sujeto y el objeto se constituyen mutuamente, y a la vez se separan en virtud de esa constitución misma. Contra lo que pretende el argumento ontológico, el concepto no es real, pero no podría ser pensado si en la cosa no hubiese algo que impulsa hacia él.

En Adorno todo es fragmentario, la libertad, la verdad, la felicidad, el sujeto, el objeto. Nada de todo eso puede convertirse en un sistema. Cualquiera de esas dimensiones está sometida a una mediación; y, sin ella, corre el peligro de caer en una abstracción estéril. Ninguna ha de dominar sobre la otra. Una acentuación unilateral de los opuestos conduce a la destrucción de ambos. Por ejemplo, si el sujeto ignora su parte de igualdad con la naturaleza, la iguala enteramente a sí misma, es decir, la convierte en instrumento de la subjetividad. Y, por el contrario, si el sujeto no se da cuenta de su componente de igualdad con la naturaleza, él mismo está amenazado de convertirse en subjetividad desnuda. Así, en Kant el sujeto se hipostasía como objetivo, de tal modo que anda cercano al predominio del objeto, por cuanto tiende a no ser otra cosa que el constituyente de la objetividad.

La crítica adorniana aborda la difícil tarea de poner a salvo un potencial libre de dominación, que solo se logra en instantes pasajeros de equilibrio mimético del hombre con la naturaleza, del sujeto con el objeto. La complejidad de esa relación se extiende también a la contraposición entre individuo y sociedad. No es posible un equilibrio armónico del sujeto si el mundo está desgarrado en antagonismos. Los hombres son agentes de la sociedad incluso allí donde se sienten más libres de ella, a saber, en la fuerza del propio yo. Por eso es absurdo confiar en la autonomía moral del sujeto mientras la sociedad no esté liberada. Durante milenios la sociedad ha prescindido de los sujetos individuales, que para sobrevivir tienen que hacer suyo lo que les es extraño. Para Adorno, una preeminencia de lo particular solo podría alcanzarse cambiando lo universal. Con acentos tomados de Benjamin, afirma que el espíritu universal es la catástrofe permanente, y que el nexo de la historia universal es el que va de la honda a la superbomba.

También lo espiritual procede de la naturaleza, de lo material. Y, en consecuencia, hay una primacía del objeto. Pero, por otro lado, esta primacía no se mantiene sin un sujeto que a través de su actividad desarrolle el

contenido del objeto. Es muy esclarecedora la idea adorniana de que los conceptos se presentan en *constelación*. Eso significa que la manera adecuada de acercarse al objeto no consiste en deducir un concepto a partir de otro más universal, sino en la concentración de un conjunto de palabras en torno a la cosa en cuestión. La constelación descifra lo que es la cosa como producto del devenir.

> El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta el puesto histórico de éste en su relación con otros, el que actualiza y concreta algo ya sabido transformándolo. Conocer el objeto en su constelación es saber el proceso que ha acumulado.[417]

Adorno compara esta manera de acercamiento a la cosa con la apertura de una caja fuerte, que no se abre con un solo número, sino con una combinación de números.

La estética de Adorno

La música

En el comentario de la *Dialéctica de la Ilustración*, dentro del capítulo dedicado a Horkheimer, hemos incluido el apartado sobre la «Industria cultural», donde aparecían muchos pensamientos de Adorno acerca del arte de masas. Adorno desarrolló muchos de esos pensamientos en el ámbito de la música. Desde la perspectiva general de la cosificación muestra en concreto cómo la *estructura de mercancía* entra en el arte musical. En el escrito «Sobre la situación social de la música», Adorno considera la producción musical de su época como una mercancía. Contrapone la música del siglo XIX, que todavía formaba parte de la vida privada de las familias burguesas, a la de su época, en la que el valor de uso ha sido absorbido en el valor de cambio.

A través de los estudios musicales Adorno descubrió la *dimensión histórica*, que anteriormente tenía descuidada por su concentración en Husserl y Kant. ¿Qué hay en la música que sea capaz de despertar la

dimensión histórica? La música se halla referida a la dimensión temporal porque cada paso está determinado por lo que ha sido y por lo que vendrá. La historia es interior a la obra musical. La historia se extiende a los principios materiales de la música, pues ésta comprende la disonancia y la armonía, la armonía y la forma, que se definen históricamente. Las leyes musicales no son eternas, puesto que nacen y perecen.

Porque las formas musicales son transitorias, el director de una obra ha de tener en cuenta el *factor temporal;* para salvar su significado vivo tiene que mediar entre el pasado y el presente. No puede ejecutar la obra lo mismo que en el momento de su creación, ni como si fuera una pieza moderna. En aras de la mediación, el director ha de transformar la obra alterando su tiempo, articulación y expresión. Adorno elabora también la dimensión histórica en relación con la naturaleza. Para él, ni la naturaleza ni la historia son principios metafísicos. Son más bien polos dialécticos que se determinan recíprocamente. La historia depende de la realidad material y a la vez de la conciencia crítica de los hombres. Por ejemplo, el artista descubre las potencialidades del material presente. Cuando se establece absolutamente uno de los dos polos, se desvirtúan ambos. Si los procesos sociales se afirman como naturales, se pierde el devenir histórico. Adorno llama «segunda naturaleza» a lo histórico que se presenta como ahistórico. El punto más profundo de convergencia entre naturaleza e historia es, para él, la transitoriedad de la realidad material. En este momento de transitoriedad se supera la antítesis de naturaleza e historia. Lo transitorio en cuanto tal es fuente de sufrimiento, pero a la vez es fuente de esperanza, porque su esencia se transforma. En este sentido se apropia las palabras de Benjamin: solo a través de la desesperanza nos es dada la esperanza. Adorno introduce una mediación parecida entre individuo y sociedad. Frente a la idea burguesa del individuo autónomo resalta la mediación por la totalidad social. Y cuando la izquierda enaltece el sujeto colectivo, pone de manifiesto que el individuo moderno está aislado como una mónada.

En *Filosofía de la nueva música*, escrito procedente de un trabajo de 1940-1941 sobre Schönberg, al que añadió una segunda parte sobre Stravinski, Adorno arremete de nuevo contra la industria cultural. Muestra su indignación frente a los diletantes que se las dan de grandes compositores, y denuncia la escisión entre el gusto y la calidad de las obras. Pone de manifiesto igualmente la pérdida de calidad musical por la transmisión a

través de la radio. Dice, por ejemplo, que el sentido de una sonata de Beethoven permanece oculto para el oyente de la radio. Según él, la música tiene que librar una batalla difícil en torno a lo humano. En la pluma adorniana resuena el concepto kantiano de «desinterés», el agrado que se abre al cruzar la frontera del simple deleite sensible. Lo sensible se mueve en la esfera de la mera conservación, mientras que el agrado desinteresado abre un reino de complacencia superior del espíritu. Dentro de esta línea kantiana Adorno afirma que en una humanidad satisfecha moriría el arte, la mera existencia triunfaría sobre la mirada de la conciencia. Por eso la música no puede hacer concesiones a una modalidad pseudoartística que parece humana, pero en el fondo es una máscara de inhumanidad. El arte musical, lo mismo que la filosofía, tiene que practicar la *negación determinada*. Por eso la obra musical lleva inherente la contradicción, que se muestra en los rastros de imperfección, aunque, por otra parte, la mera contradicción se resiste a la configuración y destruye la obra.

Adorno ejemplifica sus pensamientos mediante la interpretación de compositores concretos. Toma a Schönberg como prototipo de progreso y a Stravinski como figura en la que se encarna el espíritu conservador. Por ejemplo, ataca a Stravinski por el uso del efecto de *shock*. Según Adorno, el *shock* pertenece a la modalidad general de la época, a la desproporción entre el cuerpo del individuo y las fuerzas de la civilización técnica. Adorno le objeta que ese efecto no se traduce en una transformación de la subjetividad, ni siquiera en una disposición para la angustia o para la resistencia a ella. De esa manera se produce una aceptación de lo que acontece, queda glorificada la aniquilación del sujeto por lo que es en sí. La acusación de conformismo contra Stravinski llega a juicios extremos como: el miedo a la deshumanización se convierte en la alegría de desenmascararla; lo esquizofrénico de la música es un ritual para superar la frialdad del mundo; sonriendo somete la locura al espíritu objetivo. Adorno hecha de menos el desarrollo interior, la expresión que sale del sujeto por el padecimiento en el objeto. En la técnica de composición detecta un proceso de espacialización de la música por el que desaparece el tiempo como duración y el tiempo vivencial se convierte en un tiempo espaciado. Con ello se pierde el devenir.

El arte salva lo «no idéntico»

La estética adorniana está en relación estrecha con la *Dialéctica negativa*. La *Teoría estética* se publicó póstumamente en 1970. Para su edición se seleccionaron fragmentos de los escritos póstumos. La estética de Adorno gira en torno a un pensamiento fundamental, en torno al pensamiento de que la tarea del arte es la *salvación de lo «no idéntico»*. En su teoría del conocimiento, defendía la necesidad de que el concepto aspire a lo no conceptual y así, en lugar de identificarse consigo mismo, se refiera a lo que es diferente de él. La noción de lo idéntico y de lo no idéntico pueden verse también en relación con la sociedad. Hemos mencionado repetidamente la concepción de la sociedad actual como un todo que domina y hace imposible el desarrollo de la individualidad, de lo no idéntico. Ese todo, «falso», es lo identificante. Frente a él, salvar lo «no idéntico» significa buscar puntos de fuga por donde pueda entrar una nueva experiencia.

¿Tiene el arte la misma tarea que el concepto, que la filosofía, puesto que ambos se refieren a la experiencia de lo nuevo, de lo diferente? La estética de Adorno se ha forjado en un diálogo crítico con la del idealismo alemán, en un vaivén de acercamiento a cada uno de los idealistas y de alejamiento de ellos. Contra la continuidad histórica entre la intuición artística y el concepto filosófico en Hegel, Adorno vuelve a Kant, que marca la distancia entre el juego subjetivo de lo bello y el conocimiento objetivo. Pero a la vez retiene de Hegel la tarea de esclarecimiento de la experiencia estética por obra del conocimiento filosófico. A su vez, no se conforma con la subjetividad del arte en Kant, sino que le concede una capacidad de captar miméticamente el objeto. Ahora bien, desde su punto de vista la experiencia estética se acerca al objeto de forma enigmática, a través de una empatía prerracional, no por medio de la claridad conceptual.

En este sentido, Adorno toma de Schelling la dimensión inconsciente del artista, a través de la cual éste emerge de la naturaleza y despierta a la claridad consciente sin abandonar la esfera del inconsciente. El arte en Schelling restablece la indiferencia de irreal e ideal en el absoluto después de recorrer el camino de separación entre naturaleza y sujeto. Adorno asume la actividad inconsciente del artista, pero, por otra parte, no defiende con la misma contundencia que Schelling la supremacía de la filosofía del arte sobre las otras modalidades de sistemas filosóficos. Frente a Schelling, vuelve a revestirse de rasgos hegelianos al defender una cierta complementariedad

y sucesión de ambas formas de conocimiento, por cuanto afirma que lo aprehendido en sombras por el arte acaba esclareciéndose a través de los conceptos filosóficos.

En medio de estas semejanzas con el idealismo, Adorno se diferencia de él porque no concibe una razón que se desarrolle desde su propia fuerza interna, sino que entiende la capacidad racional como inmersa en la sensibilidad, la sociedad y la historia. Y, por otra parte, en la relación entre lo particular y lo universal, concede la primacía al individuo, de modo que el conocimiento y la experiencia estética radican en el conocimiento individual. De ahí el carácter transitorio de todo lo que aspira a una validez universal.

La *Dialéctica negativa* sigue la pauta de que el conocimiento conceptual ha de regirse por lo no conceptual, pues la conciencia es extraña a la materia y, por lo tanto, solo puede acercarse a ella siendo sabedora de ese carácter extraño, mientras que la *Teoría estética* se atiene a esa misma persuasión y sitúa el arte en un estadio intermedio entre el concepto y la realidad material.

> Aunque el espíritu de las obras de arte es la negación del espíritu dominador de la naturaleza, no suele mostrarse como tal. Donde se enciende es en su contrario, en la materialidad. No es en las obras más espirituales donde está más presente. La salvación del arte está en ese acto con el que el espíritu se arroja fuera de él.[418]

Adorno concibe el arte como una forma de verdad, de desocultación de aquello que el objeto lleva en sus entrañas. En cuanto verdad o manifestación de lo que las cosas son, el arte coincide con el conocimiento filosófico. Uno y otro aspiran a una experiencia nueva de la realidad y, con ello, a corregir lo que hasta ahora estaba vigente. Pero la experiencia estética reviste una modalidad específicamente diferente de la filosófica.

> Todas las obras de arte y el arte mismo son enigmas; hecho que ha vuelto irritantes desde antiguo sus teorías. El carácter enigmático, bajo su aspecto lingüístico, consiste en que las obras dicen algo y a la vez lo ocultan.[419]

En la concepción del arte como verdad o desocultación ocultante no puede pasar desapercibida la semejanza con Heidegger. El autor de las palabras que acabamos de citar recurre a una comparación con el arco iris: quien intenta acercarse a él, lo hace desaparecer. De forma semejante, solo comprende la música el que escucha con la lejanía de quien no entiende. La comprensión de las obras de arte no hace desaparecer su carácter enigmático. Resolver el enigma es lo mismo que decir el porqué de que éste sea insoluble. El arte y el enigma comparten la misma ambigüedad tensa entre determinación e indeterminación.

Guarda relación con esto la definición del arte como «apariencia». Toda apariencia sugiere la manifestación de algo y nos deja vigilantes ante el posible aparecer. Cuando descubrimos que se trata de una mera apariencia, desaparece la expectativa y posiblemente se produce un desencanto. No obstante, la apariencia misma tiene la capacidad de conducirnos más allá de la realidad dada y situarnos ante el umbral de lo nuevo. El arte no puede decirnos en palabras claras cómo es la realidad nueva, pero la sugiere. Las obras de arte crean su propia trascendencia.

> En la aparición de algo no existente, como si existiera, es donde encuentra su piedra de escándalo la cuestión sobre la verdad del arte. Por su misma forma está prometiendo lo que no existe y formulando objetivamente la exigencia, por precaria que sea, de que eso, por el hecho de aparecer, tiene que ser posible.[420]

En las obras de arte lo no existente aparece súbitamente. Y, sin embargo, se requieren trazos dispersos de lo existente como mediación de lo no existente. Y es un motivo de reflexión en las obras de arte cómo estas figuras de lo existente pueden llegar a ser una imagen fascinante, aun cuando lo no existente no sea nada en sí mismo.[421]

Lo mimético en el arte

El acercamiento de las obras de arte a la naturaleza implica su dimensión mimética. El arte fue definido tradicionalmente como *imitación* de la naturaleza. La *Dialéctica de la Ilustración* conecta con este concepto. Los autores de la obra muestran la conexión estrecha entre lo mitos mágicos y lo simbólico. En todos ellos aparece un fenómeno que se repite como eterno. Así «los relatos de la creación, en los que el mundo emerge de la madre primigenia, de la vaca o del huevo, son, en contraposición con el Génesis bíblico, simbólicos».[422] Los dioses eran una encarnación de la naturaleza como poder universal. En los sacerdotes antiguos el saber no estaba separado de lo mágico. En cambio, la evolución posterior ha conducido a la separación de dos ámbitos claramente diferenciados: el de la ciencia y el del arte. La primera usa «signos» fijos y abstractos, por ejemplo, «a» y «b» como signos algebraicos. Y el arte, por el contrario, conserva la imagen, es decir, la dimensión de la semejanza con la naturaleza. Dentro de la ciencia misma la distinción entre concepto e intuición indica la dificultad inherente a esa separación.

Aunque en el arte quede un resto de imitación, la evolución general del mundo occidental va encaminada a la eliminación de la magia, de lo mimético. Por ejemplo, la razón y la religión proscriben la magia. En nuestra cultura adquiere vigencia el principio de que

> la naturaleza no debe ya ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo.[423]

No obstante, el arte conserva un ámbito específico en el que tienen vigencia leyes particulares, en el que el todo aparece todavía en lo particular. Ésa es la dimensión aurática del arte.

El autor de *Teoría estética* sigue afirmando que la «mimesis» tiene su refugio en el arte.[424] Eso significa que a través de la actividad artística el hombre intenta regresar a un contacto con la naturaleza, de la que se alejó por la racionalización. Por tanto, lo irracional se abre camino a través del arte. Así, el sentimiento, la pasión, el entusiasmo, lo incomprensible, tienen su puesto en el arte, y no precisamente en la ciencia. Sin embargo, para Adorno, no es posible establecer una separación nítida entre la racionalidad y la mimesis del arte, pues éste mismo, en cuanto renuncia a las prácticas

mágicas, se acerca a la racionalidad. Y en el curso de su desarrollo se halla siempre ante la perplejidad de regresar a la pura magia o, por el contrario, renunciar a su impulso mimético y ponerse en brazos de la racionalidad objetiva. La situación se complica por el hecho de que el conocimiento está dirigido a la captación de lo que no es conceptual. En consecuencia, también lo racional tiene un componente mimético. La mimesis está entreverada con la mediación racional.

> La mimesis, como afinidad no conceptualizable entre lo salido del sujeto y lo que le es lejano, es un rasgo del arte en cuanto es conocimiento, en cuanto racional, ya que la conducta imitativa tiende hacia lo que es el objetivo del conocimiento, aunque éste bloquee el camino hacia ello en virtud de sus propias categorías. El arte completa el conocimiento en torno a lo que le es inasequible, pero por ello mismo compromete su propio carácter cognoscitivo, su univocidad.[425]

Todo arte está ante la tarea de resolver la antinomia entre magia y racionalidad. Puesto que esta tarea no puede resolverse por completo, toda obra de arte está mancillada con una imperfección. La racionalidad misma, en cuanto unidad y organización de la obra, es un componente de la creación artística.

Guarda relación con lo dicho la duplicidad de forma y contenido. Adorno insiste en la importancia de la forma, pero no es defensor del arte formal. Más bien, da la razón a Hegel en su afirmación de que los procesos estéticos tienen un contenido:

> Lo mismo en la historia de las artes figurativas que en la literatura se van haciendo visibles cada vez nuevos estratos del mundo exterior, y son descubiertos y asimilados mientras que otros mueren por haber perdido su capacidad artística.[426]

No obstante, la forma estética es la que organiza los elementos de la obra para hacerlos sugerentes y concordantes. Es la *síntesis de lo disperso*, aunque lo conserva con sus divergencias y contradicciones. La apología de lo informe equivale a la negación del arte. La forma implica que las obras de

arte no son inmediatas. El lenguaje, por ejemplo, pertenece al ámbito de la forma y por su mediación el arte desemboca en el impulso mimético.[427] Así lucha para que lo particular pueda expresarse. La forma unitaria de la obra hace que lo particular hable a través del todo. La forma misma no es ajena al contenido, pues proviene de un contenido sedimentado.

La peculiar dimensión mimética del arte confiere a éste su posición intermedia entre el conocimiento y la cosa misma, que se abre al artista por medios específicamente distintos de los del conocimiento conceptual, en concreto por medio de imágenes, metáforas y símbolos. A través de la actividad mimética se recupera la naturaleza exterior, lo mismo que la naturaleza interior del sujeto. El arte recuerda la naturaleza en el sujeto. El arte y la filosofía se complementan recíprocamente en medio de su diferencia. Lo que el primero dice enigmáticamente lo interpreta la filosofía a nivel conceptual. Ambos expresan lo mismo bajo modalidades diferentes. El arte lleva la verdad a la aparición sensible, pero está expuesto a la posibilidad del engaño. En cambio, la filosofía y la ciencia expresan la verdad sin velos.

El arte contiene una dimensión utópica porque recuerda lo posible frente a la opresión de lo real:

> Lo no existente de las obras de arte es una constelación de lo existente. Son promesas a través de su negatividad hasta llegar a la negación total, como el gesto con el que puede empezar una narración, como el primer sonido pulsado en una cítara, que promete algo no oído o no sucedido aunque fuera lo más tremendo.[428]

Cree Adorno que hoy la verdad artística se esconde en la obra estéticamente fea. De esa manera la obra de arte es expresión de la realidad y oposición a ella. La estética de Adorno, que está conectada con la *Dialéctica negativa*, sigue influyendo en autores como A. Wellmer, M. Seel, Ch. Menke, Ch. Eichel. Ha sido criticada porque está demasiado pegada a la filosofía y al problema de la verdad (R. Bubner, H. R. Jauss), porque el arte cae en la heteronomía si asume la tarea de solucionar problemas filosóficos. Menke funda la autonomía del arte en su negatividad, en que éste cuestiona el sentido sin someterse a otras formas de discurso.

20. HERBERT MARCUSE

Gratificación y dominación

Vida y obras

Herbert Marcuse nació el 19 de agosto de 1898 en Berlín. Estudió literatura y en 1922 se doctoró en Friburgo con el trabajo *Der deutsche Künstlerroman* (La novela alemana de artistas). Desde 1928 estudió filosofía en Friburgo con Husserl y Heidegger; también recibió influjos de Dilthey. Intentó tender un puente entre Heidegger y Marx. Su comprensión del marxismo recibió impulsos de Korsch, Lukács y de los escritos del joven Marx. Intentó un acercamiento entre la alienación en Marx y la impropiedad (inautenticidad) en Heidegger. En sus obras desarrolló el impulso recibido de Horkheimer y Adorno. En la filosofía heideggeriana esperaba encontrar medios conceptuales para elaborar una teoría de la revolución.

En «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus» (Aportaciones a una fenomenología del materialismo histórico), un artículo de 1928, reconoce que *Ser y tiempo* contiene un giro radical de la filosofía, pues, desde su punto de vista, ahí se inicia una orientación hacia un saber centrado en la existencia concreta del hombre. No obstante, objeta a Heidegger que la existencia propia (auténtica) acepta la situación dada y no pasa a la acción transformadora. *Ser y tiempo*, añade, analiza el ser humano en su estructura general, pero no examina la configuración histórica en la que los hombres viven. Por eso la existencia auténtica permanece indeterminada. Su realización requiere una transformación del mundo. No obstante, su relación con Heidegger no estuvo exenta de tensiones, pues éste declinó aceptar la habilitación de Marcuse. Por mediación de Husserl, Marcuse fue aceptado en el Instituto de Investigación Social (1933), al que perteneció hasta 1942. El asesinato de Rosa Luxemburg y de Karl Liebknecht provocó su distanciamiento de la socialdemocracia.

En 1933, dada su condición judía, se trasladó a Estados Unidos y obtuvo la nacionalidad norteamericana. Escribió desde allí diversos artículos en la

Zeitschrift für Sozialforschung. En 1932 había aparecido *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad.* Y en 1941 publicó un segundo estudio sobre Hegel con el título de *Razón y revolución*. En el periodo de la guerra llevó a cabo investigaciones sociales para el gobierno norteamericano. A partir de 1954 enseñó filosofía y teoría política en Boston. Luego pasa a enseñar en la Universidad de California, San Diego. Allí escribe sus conocidas obras *Eros y civilización* (1955) y *El hombre unidimensional. Estudios sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (1964). En los años sesenta focalizó en su pensamiento y su persona el movimiento de la juventud mundial. Desde 1962 obtuvo un puesto de profesor de Filosofía Social en la Universidad de California. Allí enseñó hasta su jubilación. Murió en 1979 en Starnberg (Baviera) durante un viaje por Alemania.

La *Dialéctica de la Ilustración,* con su exposición sombría del desarrollo de la racionalidad occidental, de la razón dominadora, no tiene sentido si la naturaleza —la física y la humana— no alberga en sí algo mejor, una potencia que ha quedado enterrada bajo la violencia del dominio. ¿Qué es esa potencia, posibilidad o promesa? Horkheimer y Adorno no lo dicen explícitamente. El horror judaico a las imágenes de lo divino, de lo salvífico, les prohibía dar una imagen de la felicidad, de la existencia paradisíaca. Habían invertido más esfuerzo en destruir las falsas promesas que en revelar el paraíso escondido. Marcuse asumió la tarea de *sacar a la luz lo silenciado*. Lo dice en su obra *Eros y civilización*

¿Dónde nos habla la naturaleza de un mundo placentero que responda a nuestra inclinación más honda? ¿Dónde se han oído voces que proclamaran un mundo diferente? Las religiones han hablado del paraíso, los griegos diseñaron una existencia feliz de los dioses, la filosofía ha perseguido las huellas de un mundo consumado, y lo ha hecho en las ideas de Platón, en la vida buena de Aristóteles, en el absoluto del idealismo alemán y en otras maneras de acercamiento al mundo ideal. El arte ha sugerido constantemente a lo largo de la historia formas de aparición y de vida que desbordan los límites de la existencia cotidiana; y lo más perceptible de todo, el placer sensible, promete y da en momentos señalados destellos de placentera gratificación.

Obras

Schriften, Frankfurt, Suhrkamp, 9 vols., 1978-1987; «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en *Philosophische Hefte* 1, 1928, págs. 45-68*; Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit,* Frankfurt, Klostermann, 1932 [*La ontología de Hegel y la fundamentación de la teoría de la historicidad*, trad. de M. Sacristán, Barcelona, Martínez Roca, 1970]; *Reason and Revolution,* Londres-Nueva York, Oxford University Press, 1941 [*Razón y revolución*, trad. de J. Fombona de Sucre, Madrid, Alianza, ^{4}1979]; *Eros and civilization,* Boston, Beacon Press, 1955 [*Eros y civilización*, trad. de J. García Ponce, Barcelona, Ariel, 1981]; *The one-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society,* Boston, Beacon Press, 1964 [*El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. de A. Elorza, Barcelona, Seix Barral, ^{9}1972]; *An essay on liberation,* Boston, Beacon Press, 1969 [*Ensayo sobre la liberación*, trad. de J. García Ponce, México, Joaquín Mortiz, 1969]; *Die Permanenz der Kunst*, *wider eine bestimmte marxistische Ästhetik: ein Essay*, Múnich-Viena, Hanser, 1977 (ed. rev. *The aesthetic dimensión: toward a critique of Marxist aesthetics,* Boston, Beacon Press, 1978) [*La dimensión estética*, trad. de J.-F. Ivars, Barcelona, Materiales, 1978]; H. Marcuse y otros (= J. Habermas y otros), *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978 [*Conversaciones con Herbert Marcuse*, trad. de G. Muñoz, Barcelona, Gedisa, 1980].

Bibliografía

H. Brunkhorst y G. Koch, *Herbert Marcuse*, Hamburgo, Junius, 1990; J. Bonika y T. J. Lukes (eds.), *Marcuse: from the new left to the next left*, Kansas, University Press of Kansas, 1994; S. Breuer, *Die Krise der Revolutionstheorie*, Frankfurt, Syndikat, 1977; J. M. Castellet, *Lectura de Marcuse*, Barcelona, Seix Barral, 1969; A. Escohotado, *Marcuse: utopía y razón*, Madrid, Alianza, 1969*;* A. L. Farr, *Critical theory and democratic vision: Herbert Marcuse and recent liberation philosophies*, Lanham (MD), Lexington Books, 2009; J. Habermas (ed.), *Respuestas a Marcuse*, trad. de M. Sacristán, Barcelona, Anagrama, 1969; D. Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*,

Londres, Macmillan, 1984; M.ª C. LÓPEZ SÁENZ, *Marcuse*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998; P. MATTICK, *Crítica de Marcuse: el hombre unidimensional en la sociedad de clases*, trad. de A. Pérez, Barcelona, Grijalbo, 1974; G. RAULET, *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, París, PUF, 1992; C. REITZ, *Art, alienation, and the humanities: a critical engagement with H. Marcuse*, Albany, State University of New York Press, 2000; D. SABIOTE NAVARRO, *El problema del humanismo en Erich Fromm y Herbert Marcuse: una confrontación,* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1983; K.-H. SAHMEL, «Ausgewählte Bibliographie der Schriften von und über Herbert Marcuse», en *Jahrbuch Arbeiterbewegung* 6, 1979, págs. 271-301 (ed. por C. Pozzoli, Frankfurt, 1979); M. SCHOOLMAN, *The imaginary witness: the critical theory of Herbert Marcuse*, Londres, The Free Press, 1980.

LA FUERZA DEL EROS Y EL DESARROLLO TECNOLÓGICO

La acuñación de la teoría crítica en discusión con Freud

Marcuse aborda el tema del mundo placentero que acabamos de mencionar en el marco de una discusión con Freud, pero en el desarrollo de la obra están presentes también la estética de Schiller y del idealismo alemán, el impulso de un marxismo transformado y diversas resonancias de la filosofía heideggeriana.

Eros y civilización contiene una clara apología del placer. La palabra «eros» reviste en el autor de la obra un sentido sexual, pero no exclusivamente sexual. «Eros» en Marcuse es simplemente *lo gratificante*, que en definitiva está unido con el bien. Por tanto, Marcuse reivindica la unión entre verdad, bien y belleza que la ontología antigua defendía. En cualquier caso, de acuerdo con el proyecto de Schiller, introduce de lleno la gratificación sensible en la esfera del bien. A través de toda la obra actúa la tesis fundamental de la primacía del bien, de lo gratificante. Eso significa que la tendencia primordial de la naturaleza es la aspiración a la felicidad. Obviamente se plantea la pregunta: si tan primordial es lo gratificante en la naturaleza, ¿cómo es posible que al hombre solo le lleguen fragmentos de felicidad?

El oponente en el que encuentra planteada esta cuestión es Freud. Éste había descrito con toda claridad el conflicto entre cultura y felicidad. Según él, conforme se extiende la esfera cultural, ligada a las instituciones, aumentan las prohibiciones y represiones. La cultura empieza cuando el placer tiene que limitarse o demorarse por razones externas a él. En la cultura el gozo se convierte en trabajo penoso. Con ello el principio de placer se transforma en *principio de realidad*. Esa transformación se produjo en la horda original, cuando el padre monopolizaba el poder y el disfrute (plano filogenético), y se produce en la infancia de cada uno por el hecho de que los padres imponen el principio de realidad (plano ontogenético). En diversas instituciones sociales se encarna y desarrolla el principio de realidad. Freud tiende a presentar el antagonismo entre placer y cultura como un destino inherente a todo proceso social. Una manera de expresar esa duplicidad es la contraposición entre la pulsión de vida, *éros*, y la pulsión de muerte, *thánatos*.

«Represión excedente»

Marcuse argumenta contra Freud en un doble plano. Ante todo intenta mostrar que en ciertos momentos de su vida Freud reconoció la universalidad del principio de gratificación. Y así resalta que, después de una primera etapa en la que el antagonismo se centraba en la oposición entre la tendencia libidinosa y el yo, en una segunda fase dio paso a un narcisismo universal, a una libido generalizada, para afianzarse finalmente en el conflicto entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte. Ahora bien, la muerte es tratada como un principio de Nirvana, que no busca la destrucción o el final en cuanto tal, sino el alivio del sufrimiento o de la tensión inherente a la vida. El nacimiento de ésta en medio de la materia muerta implicaba ya una tensión; y luego la tensión se recrudece con el desarrollo del mundo cultural. Tanto en una situación como en otra, la pulsión de muerte aparece como el deseo de volver a un estadio exento de dolor. En medio de nuestro mundo actual, que ha sido calificado como un mundo feliz, la aparente gratificación masiva va acompañada por un nerviosismo generalizado, que expresamos cuando decimos que todos

vivimos «estresados». Es el malestar que acarrea el mundo cultural en el que nos encontramos.

Marcuse quiere mitigar el fatalismo de Freud mediante el concepto de «represión excedente». Es consciente de que el hecho de vivir en sociedad implica una limitación del disfrute, pero intenta mostrar que muchas formas de represión no se deducen de la naturaleza de la vida en sociedad, sino que radican en la forma histórica de configurar el principio de realidad. En ella se desarrollan modalidades represivas que no son necesarias para la organización social. La represión excedente abarca un abanico tan amplio como la sustitución de la sexualidad gratificante por la procreativa, la limitación del disfrute corporal a la sexualidad, el control público de la existencia individual, la familia monógama, la ampliación del tiempo de trabajo, de tal manera que la libido se concentra en una zona del cuerpo y todo el resto de la energía corporal es destinado a la actividad laboral. Las restricciones del eros limitan la pulsión de vida e incrementan las fuerzas destructivas.

Marcuse desenmascara con particular agudeza la presencia de las fuerzas destructivas y agresivas en la sociedad industrial. Por ejemplo, la desvirtuación de la autoridad paterna hace que el joven carezca de la figura personal contra la cual pueda dirigir su protesta, de modo que ésta se convierte en una agresividad difusa. En lugar de la autoridad paterna, nos encontramos con la forma anónima de la administración. Y, en general, la dominación y restricción del placer es una función del sistema. Sometidos al clima de trabajo, hemos de aceptar los modelos impuestos por la organización del mercado. La producción pasa a ser el sistema de control universal. Para vivir mejor hemos de aceptar un control riguroso de la vida. La represión no consiste tanto en impedir la satisfacción de los instintos como en impedir que la conciencia descubra la represión.

> Con la decadencia de la conciencia, con el control de la información, con la absorción de la comunicación individual por la de masas, el conocimiento es administrado y confinado. El individuo no sabe realmente lo que pasa; la poderosa máquina de educación y diversión lo une a los demás en un estado de anestesia en el que todas las ideas perjudiciales tienden a ser excluidas. Y puesto que el conocimiento de toda la verdad difícilmente conduce a la felicidad, esa anestesia general

> hace felices a los individuos. Si la angustia es algo más que enfermedad general, si es una condición existencial, entonces esta llamada «época de la angustia» se distingue por el grado en que la angustia ha desaparecido de la expresión.[429]

Desde una perspectiva marxista, Marcuse interpreta que el desarrollo de las fuerzas de producción no ha ido acompañado por un desarrollo de las condiciones sociales. Reconoce que ha desaparecido del horizonte próximo la perspectiva de una transformación revolucionaria y considera, más bien, que desde principios del siglo XX el proletariado ha quedado integrado en el Estado del bienestar. Sin embargo, con ello no ha desaparecido el control, que se ejerce ahora de una manera más sutil, recurriendo para ello incluso a los medios científicos. No solo se organiza y manipula el material de la naturaleza, sino también el de los individuos, reducidos a simples átomos en la masa de la sociedad.

Persistencia del principio de placer

Lo mismo que Marx conectaba la transformación revolucionaria de la sociedad con su filosofía de la naturaleza, de igual manera Marcuse apela a la naturaleza latente en el hombre para seguir confiando en la posibilidad de un cambio social, a pesar del oscuro panorama de dominación que él mismo diseña. Ese fondo de naturaleza latente es el *principio de placer*, que habría de liberarse de las limitaciones impuestas en los diversos momentos históricos de la sociedad. En la segunda parte de *Eros y civilización*, Marcuse muestra la persistencia con que el principio de placer se manifiesta en la fantasía y utopía, en imágenes como las de Orfeo y Narciso y en la dimensión estética. Acerca de la fantasía escribe:

> La fantasía juega una función decisiva en la estructura mental total: liga los más profundos yacimientos del inconsciente con los más altos productos del consciente (el arte), los sueños con la realidad; preserva los arquetipos del género, las eternas, aunque reprimidas, ideas de la memoria individual y colectiva, las imágenes de libertad convertidas en tabús.[430]

Y en otro pasaje dice que la fantasía «aspira a una "realidad erótica" donde la vida de los instintos llegaría a descansar en la realización sin represión».[431]

A su vez,

> las imágenes órfico-narcisistas son las del Gran Rechazo: rechazo a aceptar la separación del objeto (o el sujeto) libidinal. El rechazo aspira a la liberación —a la reunión de lo que ha llegado a estar separado—. Orfeo es el arquetipo del poeta como *libertador y creador:* establece un orden más alto en el mundo —un orden sin represión—.[432]

Para mostrar la posibilidad que se abre en el mundo de la estética, Marcuse recurre sobre todo a Kant y a Schiller. Presenta lo bello en Kant como una aparición intuitiva de la libertad, como un reino donde el orden es belleza y el trabajo juego,[433] como una mediación entre la sensualidad y la moral, que son los dos polos de la existencia humana. En Kant encuentra un nuevo tipo de placer, derivado de la percepción de la forma pura del objeto. En cuanto obra de la imaginación,

> la percepción estética es sensualidad y al mismo tiempo algo más que sensualidad [...]: da placer y es por tanto esencialmente subjetiva; pero en tanto que este placer está constituido por la forma pura del objeto mismo, acompaña a la percepción estética universal y necesariamente, para cualquier sujeto que la perciba.[434]

La estética es para Marcuse el puente que une el abismo abierto por la civilización entre las facultades sensuales y la razón.

Además de escudarse en Kant, Marcuse argumenta mediante el proyecto estético de Schiller, inspirado en la obra kantiana. Se basa particularmente en la idea de «impulso de juego», desarrollada en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*. La belleza aparece allí como el preludio de la libertad, como la aurora que introduce en el reino de la libertad política. Marcuse entiende el impulso de juego como el juego de la vida misma más allá de la necesidad y la compulsión externa, es, dice, «la manifestación de una existencia sin miedo y sin ansiedad».[435] Se deja arrastrar por el

arrebato de Schiller y sueña con una existencia humana que fuera juego más que esfuerzo, con una forma de vida en la que hubiera despliegue y fausto en lugar de necesidad, en la que el deseo pudiera ser satisfecho sin trabajo enajenado.

Así como un volcán es una prueba clara de que en el interior de la tierra hay fuego, de igual manera Marcuse ve en la fuerza erótica y en el reino estético dos demostraciones fehacientes de que el potencial natural no está agotado, de que hay una energía poderosa que nos recuerda la posibilidad de un mundo gratificante.

> La reconciliación estética implica un fortalecimiento de la sensualidad contra la tiranía de la razón y, finalmente, incluso tiende a liberar a la sensualidad de la dominación represiva de la razón.[436]

Marcuse aplaude a Schiller por haber diagnosticado la enfermedad de la cultura como conflicto entre el impulso sensual y el de la forma, y por aspirar a una moral que descanse en el terreno de la sensualidad. Pero, en medio del aplauso, no logra disimular que desplaza el peso hacia la sensualidad más que hacia la forma. Y este entusiasmo por el principio de placer hace que no se pregunte si la gratificación por sí sola puede ser una base suficientemente sólida para la sociedad. La vinculación de un orden represivo a la abundancia provoca más de una duda cuando cosas tan elementales como el agua empiezan a escasear. Marcuse escribió bajo la perspectiva ascensional de los años sesenta. Quizá la situación que se aproxima nos obligará a reflexionar sobre su distinción entre las necesidades básicas y las creadas o impuestas, por la simple razón de que la Tierra no ofrece suficientes medios para satisfacer todas las necesidades (creadas) de todos los hombres.

La sexualidad

Una pieza decisiva para la correcta interpretación de Marcuse es la compresión de su enfoque de la *sexualidad*. Trata este tema sobre todo en el apartado que en *Eros y civilización* lleva el título de «La transformación de la sexualidad en eros». A primera vista, sorprende el intento de abrir las

fuerzas latentes en todas las formas de sexualidad reprimida, e incluso de sus formas perversas. ¿Quiere abrir de par en par las compuertas a todas las formas represivas? Su punto de vista es que incluso las perversiones han mostrado un rostro maligno precisamente bajo la patología general de una sociedad represiva, por ejemplo, el sadismo en las SS durante la época del nazismo. Pero la cuestión está para él en si las perversiones tienen una sustancia distinta de las modalidades generadas en un clima de deformación general de la sociedad. A su juicio, esas deformaciones han servido a los regímenes represivos de coartada para reforzar la coacción. Sin embargo:

> El libre desarrollo de la libido transformada dentro de instituciones transformadas, al tiempo que erotizaría zonas, tiempo y relaciones convertidos en tabús, minimizaría las manifestaciones de la mera sexualidad integrándolas dentro de un orden mucho más amplio, incluyendo el orden de trabajo. Dentro de este contexto, la sexualidad tiende a su propia sublimación: la libido no reactivaría simplemente estados precivilizados e infantiles, sino que también transformaría el contenido perverso de estos estados.[437]

Marcuse cree que la liberación inicial de todas las formas de sexualidad reprimidas históricamente podría conducirnos hacia el cauce, cortado en el pasado, de una promesa de felicidad. El regreso hacia lo reprimido, aunque de momento produjera formas de sexualidad rechazables, a largo plazo podría conducir a modalidades de gratificación integral en las que la mera sexualidad se atenuara en aras de una gratificación más amplia, en aras de una erotización de toda la personalidad, en las que el objeto instintivo dejara de ser absorbido por una función especializada, a saber, la de la reproducción o unión sexual. A este respecto aduce ciertas modalidades de la *sublimación* en Freud. En la sublimación los impulsos sexuales abandonan sus aspiraciones directas y se canalizan hacia ciertas formas sociales, por ejemplo, la relación afectiva entre padres e hijos, la amistad, la relación entre los miembros de una masa. Eso implica la posibilidad de desarrollar formas de sexualidad que lejos de constituir una amenaza para los lazos sociales, creen formas de convivencia libidinales, gratificantes, a diferencia de aquellos hombres que en la persecución de la propiedad son lobos para el

hombre y, por tanto, viven en una sociedad sin lazos genuinos. La rehabilitación del eros, que solo persigue el fin de la gratificación, crea una lazo por el que el hombre disfruta del otro hombre. Sin duda actúa aquí un pensamiento desarrollado por el joven Marx, el de que el hombre es el mayor tesoro para el hombre. Se abre, pues, la perspectiva de una cultura que no conduzca necesariamente a la represión. Es obvio que también el trabajo pierde con ello su carácter alienante.

El conflicto entre el reino de las necesidades *(ananké)* y el de la «vida buena» desaparece si el trabajo abandona la meta de la dominación y asume la de la gratificación. Con ella el trabajo quedaría asimilado al juego:

> El juego está sujeto por completo al principio de placer: el placer está en el movimiento mismo en tanto que activa zonas erógenas.[438]

En una situación de trabajo así entendido, cambiaría la actitud básica hacia el hombre y la naturaleza que se ha dado en la civilización occidental. La naturaleza no se tomaría «como un objeto de dominación y explotación, sino como un "jardín" que puede crecer mientras hace crecer a los seres humanos».[439]

Con la radicalización del principio de placer Marcuse confía en poder superar el fracaso definitivo de la existencia, la muerte. Puesto que la pulsión de muerte tiende al Nirvana, a un estado exento de tensión y de dolor, la victoria del principio de placer haría innecesaria la pulsión de muerte. Se daría una convergencia entre el instinto del placer y el de Nirvana. El eros fortalecido absorbería el objetivo de la pulsión de muerte:

> La atracción inconsciente que lleva al instinto hacia un «estado anterior» sería contraatacada efectivamente por el gusto obtenido en el estado de vida alcanzado.[440]

En cambio, una civilización represiva robora la pulsión de muerte y fomenta las fuerzas destructivas. Ante la pregunta de cómo se situaría el hombre ante la muerte, Marcuse se limita a la siguiente manifestación: la muerte,

como las otras necesidades, puede ser hecha racional, sin dolor. El hombre puede morir sin angustia si sabe que lo que ama está protegido de la miseria y del olvido. Después de una vida plena puede aceptar para sí mismo el morir, en un momento elegido por él mismo.[441]

Crítica del revisionismo

Marcuse termina *Eros y civilización* con una crítica del revisionismo neofreudiano. La crítica va dirigida contra W. Reich y E. Fromm. La posición de Fromm en el tema del psicoanálisis hizo que él se viera obligado a abandonar el grupo de la «teoría crítica». Erich Fromm, junto con Karen Horney y la psiquiatra Harry Stock Sullivan, formaba parte de un equipo de investigación que se había constituido en los años treinta. Entre otras revisiones del psicoanálisis de Freud, este grupo relativizó el componente biológico e instintivo en la conducta humana. Y, por otra parte, insistía en la función de las instituciones sociales para la acuñación del comportamiento de los individuos. Los miembros del grupo confiaban en la posibilidad de solucionar los conflictos a través del perfeccionamiento de la educación y de la terapia analítica. Por el contrario, Horkheimer, Adorno y Marcuse insistían en que Freud concedía al núcleo pulsional una importancia decisiva para la felicidad. Según ellos, la represión social va dirigida precisamente contra la pulsión. En consecuencia, la meta del psicoanálisis no puede cifrarse en conseguir que los individuos se adapten a la sociedad; más bien, se trata de despertar en ellos la conciencia de la infelicidad e inducirlos al rechazo de las satisfacciones aparentes y del orden vigente.

En 1941 apareció *El miedo a la libertad* de Erich Fromm. Esta obra se muestra optimista con los progresos evolutivos del hombre, por ejemplo, en el campo del pensamiento creador y de la justicia. Por otra parte, defiende la existencia de fuerzas psíquicas que gozan de autonomía frente a lo corporal. Un motivo importante de discrepancia frente a Marcuse y Adorno es la naturaleza del impulso sexual. Según estos últimos, dicho impulso se halla radicado en el cuerpo. Fromm, en cambio, quiere explicar las actividades libidinales desde la estructura socioeconómica, de tal manera que cada sociedad tiene su específica estructura libidinal. También el carácter se

acuña por la adecuación de la estructura libidinal a la respectiva estructura social. En consonancia con la primacía de lo socioeconómico, Fromm entiende al hombre fundamentalmente como un ser social, a diferencia de Freud, que explica la psicología social en analogía con los impulsos del individuo. En general cree que mediante el desarrollo de las capacidades humanas pueden resolverse los conflictos en nuestra sociedad.

Este punto de vista se estrellaba frontalmente con el pesimismo de Horkheimer y Adorno, convencidos de que la sociedad actual destruye progresivamente la espontaneidad del individuo. En 1939, después de diversas conversaciones entre Horkheimer y Fromm, se produjo la ruptura definitiva. Éste dejó de ser miembro del Instituto de Investigación Social. Marcuse, que coincide esencialmente con Horkheimer y Adorno, interpreta a Freud en el sentido de que la civilización se erige sobre la base de la «contradicción con los instintos primarios y con el principio de placer».[442] Según él, para Freud la personalidad es un individuo roto, que ha «introyectado y utilizado con éxito la represión y la agresión».[443] Cuando Fromm y los demás revisionistas proclaman que el fin de la terapia es el desarrollo óptimo de las potencialidades personales y la realización de la individualidad, sugieren al lector que los más altos valores humanos pueden y deben realizarse en esta sociedad concreta, que los niega.[444]

Eros y civilización termina con la persuasión de que el sistema vigente tiene que derrocarse y puede derrocarse. Sin embargo, su seductora teoría del principio de placer, expuesta con brillantez, carece de toda indicación sobre la manera de realizar la transformación social. Ha pasado medio siglo y la situación sigue siendo la misma. En todo caso, el sistema ha dado entrada en él a la energía sexual, aunque sin convertirla en eros. Esta apertura le ha deparado una mayor conformidad de la población.

Crítica de la ideología tecnocrática: un proyecto de dominación social

El hombre unidimensional (1964), desde el trasfondo de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, y en conexión con *Eros y civilización*, describe la sociedad de su época como un todo entrelazado de técnica y dominación social. En la obra hay también un claro lazo con los

pensamientos que Heidegger, maestro de Marcuse, había desarrollado en relación con la técnica. El libro de Marcuse disecciona la sociedad con tanto tino que quien lo lee intuye perfectamente en la sociedad de nuestros días el objeto descrito. Eso significa que no se han producido grandes cambios durante cuarenta años en el proceso evolutivo de la sociedad. El cambio está, de todos modos, en que lo dicho entonces de la sociedad americana tiene validez ahora en relación con las sociedades democráticas de Europa.

El hombre unidimensional gira en torno a la tesis fundamental de que el proyecto de la moderna racionalidad tecnológica implicaba también un *proyecto de sociedad*. Muchos, concretamente los científicos, piensan que el desarrollo tecnológico es puro saber y que sus aplicaciones constituyen una dimensión completamente nueva frente a la investigación científica. En este contexto podría preguntarse si quienes desarrollaron la energía atómica desconocían su aplicación militar y pueden considerarse exonerados de toda responsabilidad en lo tocante a sus aplicaciones. Es obvio que la energía atómica representa hoy un potencial quizá necesario para el suministro de energía eléctrica. Pero sería ingenuo pensar que el científico no ve su inmersión en el entramado de poder y dominación. En cualquier caso, Marcuse piensa que el a priori científico de dominación de la naturaleza en todo el proyecto moderno está diseñado con el propósito simultáneo de la dominación social, y que el mismo modelo vigente en la racionalidad científica es también el que se aplica a la organización de la sociedad. Desde su punto de vista, es insostenible la tesis de la neutralidad de la tecnología. Ésta no puede separarse del empleo que se hace de ella.

> En cuanto universo tecnológico, la sociedad industrial avanzada es un universo *político*, es la última etapa en la realización de un *proyecto* histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de la dominación.
>
> Conforme el proyecto se desarrolla, configura todo el universo del discurso y la acción, de la cultura intelectual y material. En el medio tecnológico, la cultura, la política y la economía se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas. La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la

> sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación. La razón tecnológica se ha hecho razón política.[445]

Según Marcuse, las mismas necesidades y el mismo bienestar que la sociedad nacida al amparo del desarrollo tecnológico produce son brazos de pólipo para una dominación más refinada. Las únicas necesidades que pueden reivindicar legítimamente su satisfacción son las vitales: alimentación, vestido y vivienda. A diferencia de ellas, hay otras que tienden a la represión del individuo y perpetúan «el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia»:[446]

> La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar a lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades.[447]

Hay muchas necesidades que están determinadas por poderes que escapan al control del individuo. Y el criterio habría de ser, según Marcuse, el desarrollo óptimo de todos los individuos, utilizando para ello los recursos materiales e intelectuales que están al alcance del hombre. Pero este criterio solo puede ser eficaz si los individuos actúan con libertad real y no están manipulados.

Un universo cerrado

El apartado titulado «El cierre del universo político» analiza el sistema vigente como una especie de mónada sin ventanas, como un espacio cerrado del que no se puede salir y en el que es imposible introducir nada nuevo. Crece cada vez más el número de personas incapaces de «imaginar un universo del discurso y de la acción cualitativamente diferente».[448] En general un sistema social se ve impulsado al cambio por la insatisfacción y la reflexión de los ciudadanos. Pero esa fuente de innovación se cierra porque la opinión pública y los medios de comunicación de masas invaden el hogar privado, penetran hasta la alcoba. La consecuencia de esto es una

uniformación de la opinión, tal como se pone de manifiesto en la convergencia de los programas de los partidos. También éstos quedan integrados en el sistema, en un universo de administración total. La clase trabajadora ha quedado integrada en la sociedad del bienestar; y, por más que prosigue la explotación y la dominación, éstas se presentan bajo la modalidad de la administración, en la que se pierden los rastros de los jefes y propietarios responsables. De otro lado, el malestar, la «conciencia desdichada», se diluye en una atmósfera de satisfacción consumista. La libertad se ha trocado en bienestar, en progreso técnico, y se acepta que las decisiones sean tomadas en lugares e instancias que el ciudadano normal ignora. Es más, los mismos organizadores caen bajo las garras de la maquinaria organizativa, de modo que se crea un círculo que envuelve por igual al señor y al siervo. Marcuse mantenía aún la confianza en que la consumación de la automatización abriera la dimensión del tiempo libre como un espacio de realización de la existencia privada.

Con el título «La conquista de la conciencia desgraciada: una desublimación represiva», Marcuse establece un contraste entre la cultura clásica y la que se desarrolla en la sociedad de masas. Según él, antes de nuestra época las obras literarias tenían una fuerza subversiva. La ficción es un contraste en el que la realidad cotidiana se muestra como falsa y mutilada. Así, por ejemplo, la catedral gótica conducía a una elevación en contraste con la vida diaria del campesino. En la alta cultura aparecía el reino de la libertad y se daba una negativa a participar. Por el contrario, en las sociedades democráticas del capitalismo avanzado se difunde cada vez más una tendencia «desublimadora». Ahora las imágenes culturales se incorporan a la cocina, a la oficina, a la tienda. Este fenómeno se extiende también al terreno erótico, que ahora se reduce a la satisfacción sexual, en contraste, por ejemplo, con una época en que el amor podía hacerse en la pradera y difundía el erotismo a través de todo el paisaje. El ambiente se ha «deserotizado» y, por el contrario, el sexo se integra en el trabajo y en las relaciones públicas.

> Las atractivas secretarias y vendedoras, el ejecutivo joven y el encargado de ventas guapo y viril son mercancías con un valor alto de mercado, y la

> posesión de amantes adecuadas [...] facilita la carrera de incluso los empleados más bajos en la comunidad de los negocios.[449]

Este sexo integrado en el mercado se convierte en un elemento más de la sociedad feliz y contribuye a la aceptación de las estructuras de dominación.

En el apartado «El cierre del universo del discurso», Marcuse hace algunas observaciones muy sutiles acerca de la forma en que se usa actualmente el lenguaje. Ante todo llama la atención sobre la identificación completa de las cosas con sus funciones. Se refiere a un uso estereotipado de las palabras en el que éstas no abrigan ningún trasfondo oculto más allá de su acepción funcional. Se desarrolla un tipo de lenguaje que fomenta la identificación con lo inmediatamente dado y condena al silencio toda forma de hablar que no coincida con las palabras exactamente acuñadas. El lenguaje funcional es antihistórico y tiende a erradicar el tiempo y la memoria. Hay palabras que en su simple uso implican órdenes, por ejemplo, «desviacionista» o «revisionista» en el marxismo, «facha» o «progre» en nuestra democracia. Cualquiera de esos términos es usado en un sentido contundente, sin dar entrada a ningún tipo de matices reflexivos. En conjunto, el lenguaje peculiar en las sociedades modernas tiende a eliminar la tensión entre pensamiento y realidad.

Para Marcuse, este pensamiento identificante, positivo, es completamente distinto del pensamiento negativo que se cultivaba en la filosofía tradicional. Ésta tenía sus objetos preferidos en los antagonismos, así entre «ser» y «pensar», «ser» y «devenir», *lógos* y *éros*, «posibilidad» y «acto». El pensamiento oponía la verdad de las cosas a la realidad dada. La cópula gramatical misma es para Marcuse un desiderátum, pues aquello que es debe llegar a ser. De acuerdo con Hegel, el sujeto ha de desplegarse hacia el predicado. Sobre todo, el pensamiento tenía que medirse en la realidad.

El proyecto moderno, en cambio, es apriorístico. La tecnología moderna está concebida de antemano como una forma de control y dominación:

> En este universo la tecnología también provee la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad «técnica» de ser autónomo, de determinar la propia vida.[450]

Para llegar a esta meta la ciencia moderna ha puesto en marcha un método meramente cuantitativo. Esto implica la renuncia a todos los fines inherentes a la realidad, la separación entre lo verdadero y lo bueno, entre la ciencia y la ética, entre el logos y el eros. Bajo los auspicios de una ciencia neutral, los valores se separan de la realidad y se hacen meramente subjetivos; pierden su realidad las ideas que no se someten a la verificación.

Todo lo dicho conduce a que el mundo real se haga cada vez más dependiente del sujeto. Prepara el terreno para ello la algebraización de la geometría, que lleva a prescindir de las figuras visibles, junto con todo el proceso de formalización y funcionalización. De esa manera la naturaleza se desmaterializa progresivamente. Al final se llega a la «idealización de la objetividad».[451] Esta expresión equivale a lo que Heidegger llama «engranaje» *(Gestell)*. Ambas expresiones indican que la llamada «objetividad» en el fondo es una figura creada por el hombre. Y esa figura decide sobre todo lo que puede llamarse o no puede llamarse «realidad».

Pero lo grave para Marcuse está en que la racionalidad científica se relaciona con un sujeto histórico específico, en que requiere una peculiar organización social. Mientras la ciencia

> despojaba la materia de todas las cualidades que no sean cuantificables, la sociedad liberaba a los hombres de la jerarquía «natural» de la dependencia personal y los relacionaba entre sí de acuerdo con cualidades cuantificables.[452]

Es decir, las relaciones personales eran suplantadas por las funcionales, evaluadas en parámetros cuantitativos. El mercado y la productividad miden nuestras vidas. El que quiere protestar se encuentra con un generalizado «es lo que hay». Marcuse toma al servicio de su argumentación el concepto de «mundo de la vida» en Husserl, y lo toma bajo la acepción concreta de que, según éste, la ciencia galileana tenía como base una práctica precientífica, por más que la ciencia posterior lo disimulara y engendrara la ilusión de que «la matematización de la naturaleza creaba una “verdad absoluta autónoma”».[453]

Marcuse es una de las voces que ha denunciado con más energía el hecho de que la dominación de la naturaleza permanece ligada a la dominación del

hombre, de que

> el mundo tiende a convertirse en la materia de la administración total, que absorbe incluso a los administradores.[454]

La filosofía misma se ha visto envuelta en este proceso. Marcuse apunta en concreto a la filosofía analítica del lenguaje, en particular a Wittgenstein, que pretendía purificar el lenguaje de las nociones metafísicas y se orientaba por el modelo de exactitud de las ciencias físicas. Y acusa al neopositivismo en general de legitimar una falsa conciencia por negarse a aceptar la importancia de un lenguaje trascendente para el universo del lenguaje común.[455] Es más, esgrime contra esta tendencia su excesiva camaradería con el lenguaje trivial de la calle. Como fruto de la purga del lenguaje quedaría la forma de hablar de la calle, que es la de la sociedad. En ese lenguaje se prohíbe la entrada a lo no expresado:

> En su denuncia del carácter mistificador de los términos trascendentes, las nociones vagas, los universales metafísicos y sus semejantes, el análisis lingüístico mistifica los términos del lenguaje común dejándolos en el contexto represivo del universo establecido del discurso.[456]

Frente a una filosofía de corte positivista, Marcuse sigue confiando en los contenidos de la gran tradición filosófica: el espíritu, la voluntad, el yo, el bien, los universales. Siente especial atracción hacia el mundo de los universales. Éstos, dice, son elementos primarios de la experiencia y parecen designar la materia del mundo. La belleza, por ejemplo, comprende toda belleza no realizada *todavía* y el concepto de libertad comprende «toda la libertad no alcanzada todavía».[457] El potencial entero de esas palabras sigue aún latente.

Sin embargo, el tono de *Eros y civilización* no desborda optimismo de cara a una transformación cercana. Su autor sugiere una nueva relación con la tierra, sustituyendo la destrucción por el cultivo y el juego, así como una reducción del superdesarrollo, la eliminación del despilfarro lucrativo y la reducción de la población. En lo que se refiere a la existencia de un sujeto que pueda rebelarse contra el sistema, Marcuse expresa cierta confianza en

el «sustrato de los proscritos y los "extraños", los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados».[458] Pocos años más tarde, depositará su confianza en el número creciente de estudiantes que sale de la universidad con una «sensibilidad nueva». Al final, sugería factores como

> una agudización de la protesta, organizada a escala local y regional, el desgajamiento de fábricas concretas del sistema, la radicalización de la autogestión [...] una difusa desintegración actuando, por así decir, contagiosamente; el motivo específico no es previsible.[459]

El hombre unidimensional fue un punto de referencia fundamental para los estudiantes a finales de los años sesenta. Su éxito editorial fue enorme. En las dos últimas décadas del siglo XX se apagó en buena medida su actualidad, pues el contenido de la obra parecía una utopía ya pasada. El terrorismo de los últimos años ha mostrado cierta fragilidad de nuestras sociedades. Y las amenazas que aparecen en el horizonte por causa del desarrollo descontrolado pueden dar un nuevo interés al texto de *El hombre unidimensional*.

La estética

En 1937 Marcuse publicó en la *Zeitschrift für Sozialforschung* un artículo titulado «La filosofía y la teoría crítica. El carácter afirmativo de la cultura». En él critica el arte burgués porque éste se basa en un doble mundo. Por una parte, está la esfera profana de la dura concurrencia social, del mercado y, por otra, la esfera autónoma de la bella apariencia. Con ello la falta de felicidad de los individuos en la vida queda encubierta mediante una pretensión de felicidad en el ámbito de la ficción. Aunque el autor ve una parte de verdad en la autonomía del arte, pues éste expresa la aspiración a la vida feliz, a lo humano, a una existencia en la amistad y en la solidaridad, no obstante, aspiraba a disolver el arte en el proceso de la vida material de acuerdo con el punto de vista marxista. Hemos visto que en *Eros y civilización* (1955) el autor recurre a la estética como un lugar donde se

anuncia una vida diferente, un universo gratificante. Marcuse, guiado por criterios ideológicos, postula aquello mismo que Benjamin describe como una evolución fáctica.

En *El hombre unidimensional* (1964) muestra el contraste entre la cultura clásica, en la que las obras literarias tenían una fuerza subversiva en cuanto presentaban el contraste de la ficción con la realidad, y la que se desarrolla en la sociedad de masas, que tiende a fundir el arte con la existencia cotidiana.[460] En 1969 se publicó *Ensayo sobre la liberación*. En esas fechas se habían desarrollado ya los grandes movimientos de protesta. En el libro ocupa una posición central la relación entre arte y revolución. Según Marcuse, el arte desempeña la función de cambiar una sensibilidad entumecida. La emancipación de la conciencia ha de comenzar por los sentidos. Hay que despertar la sensibilidad del letargo de los hábitos arraigados. Marcuse supone que, en su estadio avanzado, el capitalismo crea unas necesidades no materiales que él mismo no puede satisfacer. Y estas necesidades se manifiestan en movimientos subversivos de diversas contraculturas. El *Ensayo sobre la liberación* asigna al arte en esta situación una fuerza de transformación política.[461]

¿Se desublima el arte al desarrollar su potencial político? Para Marcuse, el arte solo puede ejercer su fuerza de negación de lo existente si se mantiene como un universo separado. Un final del arte significaría que los hombres ya no son capaces de distinguir entre lo bello y lo feo, entre lo que es y lo que puede ser, entre lo falso y lo verdadero. En un mundo social transformado, el arte ha de mantener su diferencia frente a la praxis política. Tiene que permanecer un universo simbólico deslindado de la vida, pues ese universo trae la fuerza de negación de lo existente. Esta tesis se desarrollará plenamente en *La dimensión estética*. Preguntado por Habermas acerca del motivo del cambio entre la posición inicial y la final, Marcuse responde:

> La experiencia de que precisamente uno de los esfuerzos de la cultura del capitalismo tardío consiste en reintegrar el arte a la vida o reconciliar arte y vida bajo el signo de acabar con la forma estética, de destruir las obras de arte (fórmulas todas que se acercan mucho a las que exaltan la quema de libros). Esto me llevó a la idea de que incluso en una sociedad libre

> subsistirá el arte, aun cuando no sabemos en qué forma, porque el arte es una de las invariantes históricas.[462]

Seguidamente Lubasz le pregunta: «¿Cuál es el contenido de verdad de la *Gran Fuga* de Beethoven?». Y Marcuse responde: «La configuración de una dinámica en la que en la lucha entre Eros y Tánatos acaba alzándose con la victoria Eros».[463]

En *La dimensión estética* Marcuse denuncia las carencias inherentes al materialismo histórico, al que acusa de haber desvirtuado el reino de la subjetividad, la intimidad, las emociones y la imaginación. Es conocida la inclinación marxista hacia el realismo en la estética, concretamente en el caso de Lukács. Marcuse le plantea la pregunta de por qué la tragedia griega y la épica medieval son auténticas obras literarias, por más que pertenezcan a una sociedad en la que existía la esclavitud. Desde su punto de vista, la referencia al contenido social no es suficiente para explicar por qué la obra en cuestión es hermosa, buena y verdadera. El arte genuino está en aquellas dimensiones en que trasciende la esfera social. En él irrumpen una razón y una sensibilidad diferentes de las instituciones normales. El arte libera las potencialidades reprimidas del hombre y de la naturaleza.

La liberación por la forma

Marcuse resalta con insistencia que el arte libera por la «forma» estética, por el contenido convertido en *forma*. Y esta forma es, a su juicio, lo que constituye la autonomía del arte. ¿Qué poder especial tiene la forma? Tiene el poder de romper el monopolio de la realidad establecida. En ella el mundo ficticio del arte aparece como la verdadera realidad. La forma artística crea un mundo ficticio, pero más real que el establecido. El arte sitúa fuera de la praxis y de la producción, posee su propio lenguaje e ilumina la realidad. En su mundo ilusorio, las cosas aparecen como lo que en verdad son y lo que pueden ser. Y a la luz de lo posible el mundo real se presenta como falso.

El arte expresa lo que está más allá de cualquier situación histórica concreta. Marcuse se apoya a este respecto en Bertolt Brecht, que establece

una relación esencial entre la forma estética y el efecto de distanciamiento de la realidad. Incluso la novela realista tiene que transformar la realidad, sometiéndola a la forma artística. Por eso en la novela los hombres y mujeres hablan y actúan con menor inhibición que en su existencia cotidiana. Son menos tímidos en sus amores y odios. Son leales a sus pasiones incluso cuando acaban con ellos. Bajo el efecto de la forma el arte lucha contra la opresión de los instintos en la sociedad. La autonomía del arte consiste en el imperativo: «las cosas deben cambiar».

¿Por qué el arte debe cambiar el mundo? Porque crea una nueva conciencia y una nueva percepción, porque invoca una imagen del final del poder y anticipa una imagen de la manifestación de la libertad. Marcuse es consciente de la creciente tendencia política a la nivelación de los ámbitos de la realidad, a la difuminación de las fronteras entre arte y vida, a la desintegración de las cosas, con la consiguiente imposibilidad de crear sentido. En esa situación, el elitismo artístico ejerce un efecto subversivo. Por ejemplo, la idea de la belleza, rechazada en la estética marxista, exhibe el principio de placer. Y así se alza contra el principio de dominación. Lo bello pertenece a la imaginería de la liberación.

En *Conversaciones con Herbert Marcuse*, de 1977, dos años antes de la muerte de Marcuse, éste se plantea la pregunta: ¿dónde está la diferencia entre la verdad de una auténtica obra de arte y la verdad de la teoría marxista? Y responde:

> En el arte se alcanza una dimensión de profundidad que debería conducir también a una revalorización de los conceptos marxianos. En otro caso es todo demasiado simple, demasiado unidimensional.[464]

Y luego añade que el arte conserva lo que en la idea del socialismo se ha quedado demasiado corto.

Marcuse mantuvo encendida la antorcha de la autonomía del arte en un momento en que todos los vientos unían fuerzas para apagarla. En esta tarea luchaba brazo a brazo con Th. W. Adorno, de cuya estética se ha hablado en el contexto de la exposición general de su obra.

D. SEGUNDA FASE DE LA TEORÍA CRÍTICA

21. JüRGEN HABERMAS

UNA RACIONALIDAD COMUNICATIVA

Vida y obras

Jürgen Habermas nació en Düsseldorf el 18 de junio de 1929 y creció en Gummersbach, donde su padre era director de la Cámara de Industria y Comercio. Procedía de una familia burguesa que se había adaptado a la situación política. Personalmente consideró la capitulación del régimen nazi como una liberación. Se sentía escéptico frente a todos los partidos y por eso se hallaba desconcertado en el plano político. Confesó retrospectivamente que la palabra mágica era para él la «democracia» y no el liberalismo anglosajón.[465] Desde 1949 estudió historia, psicología, literatura alemana y economía en Gotinga, Zúrich y Bonn. En 1953 llamó la atención su artículo sobre Heidegger en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* titulado «Mit Heidegger gegen Heidegger denken» (Pensar con Heidegger contra Heidegger). Le sirvió de ocasión la publicación de *Introducción a la metafísica*. Un Habermas familiarizado con la filosofía heideggeriana estaba consternado por el hecho de que el autor de las lecciones publicadas pudiera haber dicho frases como «la verdad interna y la grandeza de este movimiento». En el mismo contexto añade que en los años siguientes descubrió el lazo que unía a Martin Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger y Arnold Gehlen, a saber, el desprecio por las masas y lo mediocre, con la simultánea celebración del individuo arrogante, de lo escogido y extraordinario, y el rechazo de la esfera pública, de las habladurías y de lo inauténtico. Colaboró también con otros periódicos: *Handelsblatt*, *Frankfurter Heften* y *Merkur*. En el mismo año 1953 leyó con entusiasmo *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Por otra parte, la lectura de la obra de Karl Löwith, *De Kant a Nietzsche,* centró su mirada en el joven Marx. Y

fue decisiva para él la lectura de la *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno

En 1954 Habermas presenta en Bonn, bajo la dirección de Erich Rothacker, la tesis doctoral sobre Schelling con el título de «Das Absolute und die Geschichte: von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken» (El absoluto y la historia: de la ambivalencia en el pensamiento de Schelling). Seguidamente pasa a Frankfurt, donde se incorpora al Instituto de Investigación Social y asume el puesto de asistente de Adorno. Los actos sobre Freud, que Horkheimer y Mitscherlich organizaron en 1956, revelaron a Habermas la importancia de aquél para el análisis de la situación de su tiempo. En el seno del Instituto, Habermas gozaba del apoyo de Adorno, pero Horkheimer se opuso a su habilitación, por la razón de que sus escritos eran excesivamente políticos. En 1961 se habilitó en Marburgo con el trabajo «Strukturwandel der Offentlichkeit» (trad. cast. *Historia y crítica de la opinión pública*), dirigido por Wolfgang Abendrott, profesor de Ciencias Sociales. Antes del acto de habilitación fue invitado a enseñar en Heidelberg a propuesta de H.-G. Gadamer y K. Löwith. En 1961 apareció la publicación *Student und Politik: eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten* (Estudiante y política. Una investigación sociológica sobre la conciencia política de los estudiantes de Frankfurt). Habermas la había preparado junto con L. von Friedeburg, C. Oehler y F. Weltz. El estudio formaba parte del conjunto de investigaciones del Instituto sobre universidad y sociedad. Habían precedido los trabajos: *Experimento de grupos*, *Personalidad autoritaria, Estudios sobre autoridad y familia*. El resultado de la investigación *Estudiante y política* era bastante negativo, pues se llegaba a la conclusión de que los estudiantes solo en un pequeño porcentaje estarían dispuestos a luchar por la democracia frente a las tendencias totalitarias.

En 1963 aparece *Teoría y praxis*. Esta obra, además de un planteamiento general de la relación entre teoría y praxis, contiene un apéndice titulado «Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo». Habermas desenmascara la falta de fundamento de la teoría de la liberación del proletariado por su propia dinámica interna.

En 1964 Habermas regresa a Frankfurt para ocupar la cátedra de Horkheimer. De 1971 a 1980 dirigió, junto con C. F. von Weizäcker, el «Instituto Max-Planck para la investigación de las condiciones de vida del

mundo científico y técnico», de Starnberg; de 1980 a 1982 fue director del «Instituto Max-Planck para las ciencias sociales», de Múnich. Habermas ha enseñado además en Princeton y Berkeley, y ha obtenido los premios «Hegel» de la ciudad de Stuttgart, «Sigmund Freud» de Darmstadt y «Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales».

Teniendo en cuenta la complejidad de las lecturas de Habermas, no es fácil señalar las tendencias fundamentales que influyeron en su pensamiento inicial. Sin duda tuvo conexiones con el marxismo, sobre todo en la línea de Lukács, Bloch, Korsch y la teoría crítica. Pero estaba radicado además en el suelo de la filosofía alemana, donde se encontró con la fenomenología de Husserl y Heidegger, con la antropología filosófica (Scheler, Plessner, Gehlen, Schelsky), con el vitalismo (Dilthey, Litt, Spranger) y el existencialismo, y con el positivismo lógico del Círculo de Viena.[466] Y él mismo reconoce sus vínculos con la mística judía, así como con el protestantismo y con Schelling. De allí toma la idea de la *reconciliación* aplicada a la modernidad escindida. Habermas mismo afirma que su obra está centrada en tres conceptos fundamentales: *esfera pública, discurso y razón*.[467] Y dice en particular que su preocupación por la naturaleza social del hombre ha guiado su interés hacia las posiciones filosóficas que acentúan la constitución intersubjetiva del espíritu humano: Wilhelm von Humboldt, el pragmatismo de Charles Sanders Peirce y George Herbert Mead, la teoría de las formas simbólicas en Ernst Cassirer y la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein.[468] Suenan a réplica contra éste las palabras: «El lenguaje no es un espejo del mundo, sino que nos abre un acceso a él».[469] A nivel personal, confiesa su preferencia por la palabra escrita y su «temor de pronunciar un discurso sin papeles».[470]

Su relación con la teoría crítica

Se ha hecho usual considerar a Habermas como una segunda fase de la «teoría crítica», pero no es tarea fácil caracterizar brevemente las líneas de continuidad y ruptura. Sin duda, rompe con el rechazo radical del sistema de racionalidad moderna que hemos encontrado en Horkheimer, Adorno y Marcuse, e intenta tender un lazo de continuidad con la Ilustración. De ella

retiene el optimismo de un progreso en la racionalidad, sin dejarse arrastrar por posiciones extremadamente pesimistas. Da por obvia la existencia de un fondo de razón encarnado en las sociedades dadas, un fondo a partir del cual es posible desenmascarar sus propias desviaciones. Supone en los hombres un fondo de racionalidad parcial que les permite enfrentarse a un proyecto de futuro mediante el razonamiento y el consenso. Rechaza las posiciones extremas de la teoría crítica que le ha precedido porque rompen todo contacto con el mundo real y condenan el pensamiento a la soledad consigo mismo.

No obstante, a pesar de la ruptura quedan muchos puntos de enlace. Ante todo mantiene la idea inicial de la teoría crítica como proyecto de una comunidad de ciudadanos libres que, sin utopías totales, construyen su destino por el acuerdo recíproco según el estado histórico de desarrollo del saber; y hace una crítica sutil a la tecnocracia como sistema enmascarado de dominación. La diferencia fundamental entre los primeros representantes de la teoría crítica y Habermas, en definitiva, es de tipo ontológico. Los primeros cuentan con la existencia de una naturaleza que se mantiene en medio de la caída histórica y deja oír su voz, aunque solo sea en ciertos reductos de la vida, por ejemplo, en el amor, en el arte, en la aspiración a la felicidad. El contacto con el ámbito que ahí se insinúa es de tipo mimético. La realidad de cada hombre, de cada individuo, es ante todo vida interna que está vinculada a la vida en general. Su represión acarrea que los individuos dejen de realizarse. Y, en el caso de que la aspiración más honda de la naturaleza quede frustrada, se mantiene en pie como un testigo de la desviación histórica y como una voz crítica que la denuncia. Habermas, en cambio, ha desarrollado su obra sin recurrir a ninguna instancia ontológica fuera del proceso histórico, fuera de la realización fáctica en las decisiones históricas. Eso significa que no tiene sentido la búsqueda de otro comienzo radical. En principio la ciencia, aunque pueda caer bajo el poder del interés de dominio, en sí misma es un medio correcto de apertura de la realidad. Es cierto que los intereses están presentes en el proceso de conocimiento, pero no puede decirse que la ciencia moderna sea un engendro del mero interés de dominación.

¿Hay una línea continua desde los escritos de Habermas aparecidos en los años sesenta del siglo XX hasta los publicados a principios del XXI? La temática varía de acuerdo con el horizonte intelectual de cada momento:

marxismo, sociología, teoría del conocimiento, ideología tecnocrática, transformaciones del capitalismo, hermenéutica y filosofía del lenguaje, teoría de la acción comunicativa, pensamiento posmetafísico, teoría del derecho y de la política, eugenesia, religión...; pero en medio de esa variedad de temas hay una preocupación central que la articula. Lo que Habermas formula a principios de los años ochenta como teoría de la «acción comunicativa» sin duda enlaza con *Historia y crítica de la opinión pública,* con *Conocimiento e interés* y con la filosofía del lenguaje. Y a su vez, en los escritos posteriores, el autor desarrolla lo formulado en la *Teoría de la acción comunicativa.* Por tanto, es decisivo ver el significado de esta obra. Desde ahí hemos de enjuiciar la novedad de su autor en el plano de la historia de la filosofía.

Sin duda Habermas quiere posicionarse en el núcleo fuerte de la tradición filosófica, que alcanza su punto cumbre en el idealismo alemán y luego estalla en una pluralidad de direcciones durante la segunda mitad del siglo XIX. La fenomenología de Husserl intenta una renovación de la tradición filosófica y Heidegger se apropia ese intento con el proyecto de un nuevo comienzo, que se distancia de la metafísica y, en consecuencia, de la idea de la verdad como adecuación. En su lugar introduce la concepción de la verdad como desocultación. De acuerdo con ello, sitúa en primer plano la historicidad de la verdad y centra en el acontecer del lenguaje el lugar de la desocultación. Habermas no puede comprenderse sin el giro que toman los problemas filosóficos a través de Kant, Hegel, Husserl y Heidegger. Sin embargo, induce a cierta confusión el hecho de que, a primera vista, no dedica sus grandes obras a estos filósofos, sino que actúa primordialmente en el plano de las ciencias sociales.

De ahí que muchos lectores de sus obras se pregunten: ¿es filósofo o sociólogo? En realidad es un pensador que, dando por terminada la metafísica, busca la tarea de la filosofía en su *contribución a la configuración de la sociedad.* Al proceder así, hereda impulsos kantianos y fichteanos que provienen del primado de la razón práctica. Por eso encontramos tres planos en la producción habermasiana: el primero y más visible se refiere al análisis de la sociedad occidental, con sus transformaciones desde el siglo XVIII hasta la actualidad. El segundo implica un posicionamiento frente a la dinámica de la historia de la filosofía; y el tercero, relacionado con el segundo, consiste

en un fondo de persuasión que le induce a la búsqueda de reconciliación, de sentido unitario, en medio de las facetas antagónicas de la realidad.

Aquí nos interesa sobre todo el segundo aspecto, la conexión con la historia de la filosofía. De ella toma Habermas el concepto de *razón*, tan fundamental desde la Antigüedad y particularmente en Kant y Hegel. La peculiar concepción de la razón y la racionalidad es su aportación específica a la historia de la filosofía. Podemos anticipar brevemente que la razón es en Habermas el procedimiento argumentativo para conseguir enunciados universalmente válidos. Él no tiene inconveniente en cifrar la cumbre de la racionalidad en la razón formal de la modernidad, que establece una distinción tajante entre la forma de lo universal y los contenidos. Sin duda se aleja con ello de las críticas de Adorno y Horkheimer al formalismo en la *Dialéctica de la Ilustración*. Lo que acabamos de expresar puede servirnos de pauta orientadora en el recorrido que haremos seguidamente a través de los escritos de Habermas.

Obras

«Mit Heidegger gegen Heidegger denken», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* julio 25, 1953 (reimp. modificado como «Martin Heidegger. Con motivo de la publicación del curso de 1935», en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, págs. 58-65); *Das absolute und die Geschichte*, tesis, Bonn, Universität Bonn, 1954; *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt, Suhrkamp, ^{3}1970; *Student und Politik*: *eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten,* Neuwied-Berlín, Luchterhand, 1961; (como editor) *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968 [*Respuestas a Marcuse*, trad. de M. Sacristán, Barcelona, Anagrama, 1969]; *Der Possitivissmusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlín, Luchterhand, 1969 [*La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. de J. Muñoz, Barcelona-México, Grijalbo, 1972 (*cf.* en esta obra, publicada bajo el nombre de Th. W. Adorno y otros, las aportaciones de Habermas tituladas: «Teoría analítica de la ciencia y dialéctica», y «Contra un racionalismo menguado de modo positivista»); *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970; *Strukturwandel*

der Offentlichkeit, Neuwied-Berlín, Luchterhand, 1962, [5]1971 [*Historia y crítica de la opinión pública*, trad. de A. Doménech, Barcelona, Gustavo Gili, 1982]; *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968 [*Ciencia y técnica como «ideología»*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Tecnos, 1987]; *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963 [*Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, trad. de S. Mas y C. Moya, Madrid, Tecnos, 1988 (texto de la 4.ª ed. al. de 1973)]; en colab. con N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, *cf.* bajo este mismo título en *Theorie-Diskussion Supplement* 1, 1973; 2, 1974 y 3, 1975, que son 3 vols. de colab. sobre la discusión entre Habermas y Luhmann; *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1967 [*La lógica de las ciencias sociales*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Tecnos, 1988, 2002]; *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968 (nuevo epílogo) [*Conocimiento e interés*, trad. de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Martín, Madrid, Taurus, 1982 (trad. del texto al. de 1973); *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971; *Philosopische-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971 [*Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Taurus, 1984]; *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973 [*Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, trad. de J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1975]; *Kultur und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973; *Zwei Reden, aus Anlass des Hegel-Preises*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974; *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976 [*La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. de J. Nicolás y R. García, Madrid, Taurus, 1981]; «Wahrheitstheorien», en *Wirklichkeit und Reflexion: Feschrift Schulz,* Pfullingen, Neske, 1973 (homenaje a Walter Schulz); «Was heisst Universalpragmatik», en K.-O. APEL (ed.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976; (como editor), *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978 [*Conversaciones con Herbert Marcuse*, trad. de G. Muñoz, Barcelona, Gedisa, 1980]; *Politik, Kunst, Religion*, Reclam, Stuttgart 1978; *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1981 [*Teoría de la acción comunicativa,* 2 vols., trad. de M. Jiménez, Madrid, Taurus, 1987 (vol. 1: *Racionalidad de la acción y racionalización social;* vol. 2: *Crítica de la razón funcionalista*)]; *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983 [*Conciencia moral y acción comunicativa*, trad.

de R. García, Barcelona, Península, 1985]; *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984 [*Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Cátedra, 1989]; *Der philosophische Diskurs del Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985 [*El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Taurus, 1989]; *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985 [*Ensayos políticos*, trad. de R. García Cotarelo, Barcelona, Península, 1988]; *Eine Art Schadenabwicklung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987 [trad. parcial en *Identidades nacionales y postnacionales*, por M. Jiménez, Madrid, Tecnos, 1989]; *Historikerstreit,* Múnich, Piper, 1987 (obra colectiva con tres aportaciones de Habermas); *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988 [*Pensamiento postmetafísico*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Taurus, 1990]; *Die nachholende Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990 [*La necesidad de revisión de la izquierda*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Tecnos, 1991; *Texte und Kontexte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991 [*Textos y contextos,* trad. de M. Jiménez, Barcelona, Ariel, 1996]; *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991 [*Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. de J. Mardomingo, Madrid, Trotta, 2000]; *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992 [*Facticidad y validez*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Trotta, 1998]; *Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland im neuen Europa?,* Múnich, Piper, 1993; *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995 [*Más allá del Estado nacional*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Trotta, 2009]; *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996 [*La inclusión del otro: estudios de teoría política*, trad. de J. C. Velasco y G. Vilar, Barcelona, Paidós, 1999]; *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays,* Frankfurt, Suhrkamp, 1997 [*Fragmentos filosófico-teológicos: de la impresión sensible a la expresión simbólica,* trad. de C. Velasco Arroyo, Madrid, Trotta, 1999]; *Die Postnationale Konstellation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998 [*La constelación posnacional*, trad. de P. Fabra, L. Díez y D. Gamper, Barcelona, Paidós, 2000]; *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999 [*Verdad y justificación*, trad. de P. Fabra y L. Díez, Madrid, Trotta, 2002]; *Zeit der Übergänge*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001; *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft,* Stuttgart, Reclam, 2001 [*Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, trad. de P. Fabra, Barcelona, Paidós, 2002]; *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem weg zu einer liberalen*

Eugenik?, Frankfurt, Suhrkamp, 2001 [*El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2002]; *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005 [*Entre naturalismo y religión*, trad. de P. Fabra, D. Gamper, J. Gil, J. L. López de Lizaga, P. Madrigal y J. C. Velasco, Barcelona, Paidós, 2006]; *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad,* trad. de P. Fabra, M. Jiménez y J. C. Velasco, Madrid, Trotta, 2001 (recoge diversos trabajos de los últimos veinte años en los que Habermas toca el tema de la religión); *Ach, Europa. Kleine politische Schriften* XI, Frankfurt, Suhrkamp, 2008 [*¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*, trad. de J. López, P. Madrigal y F. Gil, Madrid, Trotta, 2009].

Bibliografía

J. BENGOA RUIZ DE AZÚA, *De Heidegger a Habermas: hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, [2]2002; M. BOLADERAS, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos,* Madrid, Tecnos, 1996; A. CARRASCOSO, *De la razón pura a la razón interesada*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1996; W. DALLMAYR (ed.), *Materialien zu Habermas «Erkenntnis und Interesse»,* Frankfurt, Suhrkamp, 1974; R. GABÁS, *Jürgen Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980; J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Historia y razón*, Madrid, Alhambra, 1985; A. GIDDENS y otros, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1994 (contiene también tres aportaciones de Habermas); J. A. GIMBERNAT ORDEIG (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997; R. GÖRTZEN, *J. Habermas: Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärlitteratur 1952-1981*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982; *id.*, «J. Habermas: a bibliography», en D. M. RASMUSSEN, *Reading Habermas*, Cambridge (MA), Basil Blackwell, 1990, págs. 114-140; *id.*, «Habermas: Werk und Internationale Wirkung», en D. HORSTER, *Jürgen Habermas*, Stuttgart, Metzler, 1991, págs. 130-163; A. HONNETH y H. JOAS, *Kommunicatives Handeln. Beiträgge zu Jürgen Habermas «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986; J. M. MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la*

religión, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 1998; TH. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987; W. REESE-SCHÄFER, *Jürgen Habermas*, Frankfurt, Campus, 2001; F. REQUEJO COLL, *Teoría crítica y estado social: neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, pról. de E. Trías, Barcelona, Anthropos, 1991; R. ROCHLITZ (ed.), *Habermas. L'usage public de la raison*, París, PUF, 2002; E. SERRANO GÓMEZ, *Legitimación y nacionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Barcelona, Anthropos, 1994; E. M. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1978; J. C. VELASCO, *Para leer a Habermas*, Madrid, Alianza, 2003 (biblio. coment.); A. WELLMER, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, trad. de J. L. Arántegui, Madrid, Visor, 1993; S. K. WHITE, *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE HABERMAS

Escritos en torno a la sociedad burguesa y al marxismo: la figura de la opinión pública

La columna fundamental de donde arranca la obra de Habermas es su escrito de habilitación, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, que al pie de la letra significa «Cambio de estructura de la opinión pública», pero que ha sido traducido al castellano por *Historia y crítica de la opinión pública*. Esta obra analiza la figura de la opinión pública en la sociedad burguesa (o liberal) y diseña así un anticipo de lo que se llamará después «teoría de la acción comunicativa». El escrito de habilitación presenta un modelo inicial de sociedad burguesa en la que el marco económico y político permitía una realización autónoma de la existencia de los ciudadanos, lo cual significa que éstos tenían fácil acceso a los medios de vida, a la propiedad y a las instancias decisivas para la configuración de la esfera pública y la legislación. *Historia y crítica de la opinión pública* anticipa en cierto modo una imagen existente de la «comunidad ideal de diálogo», pues dibuja un movimiento ascendente desde la intimidad individual, a través de la opinión pública, hasta la configuración de la cúspide del Estado.

Para Habermas, lo típico de la sociedad burguesa, a diferencia del feudalismo medieval, es la creación de una esfera privada que se convierte en eje de toda la dinámica social. En el feudalismo el sentido de la vida y la legitimidad del poder tenían un carácter descendente. Allí los ciudadanos no pasaban de ser el escenario en el que se manifestaban la verdad religiosa y el poder majestuoso del señor feudal. La economía misma estaba sometida a leyes superiores, distintas de la racionalidad del mercado en cuanto tal. La esfera pública del poder político y del religioso regulaba la vida privada de los ciudadanos y, por tanto, no existía una esfera privada en sentido estricto. El poder político se legitimaba por la autoridad de Dios.

Lo nuevo de la sociedad liberal está en su tendencia a construir la vida desde la autonomía, que solo puede radicar en la experiencia individual de cada ciudadano. En toda sociedad tendemos a contraponer la vida de los individuos y la legislación estatal, que coarta la libertad. Pero Habermas lucha por conseguir la cuadratura del círculo, por explicar el poder del Estado desde la intimidad individual.

¿Cómo se consigue esto? En la perspectiva de la última obra mencionada, la sociedad liberal se articula a través de dos dimensiones: por una parte, la esfera privada, compuesta de un núcleo íntimo, la familia, y del mercado, entendido como el lugar donde los individuos intercambian los productos de su actividad; y, por otra parte, el poder público del Estado. La autonomía peculiar de la sociedad burguesa consiste en que el Estado tiende a configurarse desde la esfera privada. Las vivencias literarias y la opinión pública brotan también de la esfera privada. La opinión pública se produce a través de las conversaciones de los ciudadanos en los salones domésticos, en las tertulias del café, en la prensa, en los teatros y salas de conciertos. La función del representante político es llevar al parlamento el contenido de la opinión así formada. En las sesiones parlamentarias acaba de unificarse la opinión pública, que toma cuerpo en las leyes. Por tanto, todo movimiento social es autónomo; en la sociedad burguesa no hay poder político en sentido estricto. La función del Estado se cifra en velar por el libre desarrollo de la actividad de los ciudadanos. El mercado en concreto se rige por sus propias leyes; el poder político en cuanto tal no es un agente económico, se limita a roborar los pactos entre ciudadanos. La idea de un público que configura la vida mediante su razonamiento ha creado las siguientes figuras fundamentales: la opinión pública, el parlamento, la ley, las constituciones

revolucionarias y los códigos civiles. Las constituciones revolucionarias contienen una amplia legislación sobre el carácter público de la vida política: libertad de opinión, prensa y reunión, carácter público de las sesiones parlamentarias, igualdad de derecho de elección y voto en todos los ciudadanos.

Acerca de la instancia que da validez a los contenidos de la opinión pública, Habermas resalta la diferencia entre la Constitución americana y la francesa. La primera, basada en Locke, parte de un derecho natural que preexiste al Estado. La segunda, en cambio, atribuye una fuerza constitutiva a la Declaración de los Derechos del Hombre. Por ejemplo, la facción roussoniana que intervino en la redacción de la Constitución francesa entendía que los derechos son fruto de un contrato y no se deducen de algo previo. Por tanto, concebía la «voluntad general» como un acto creativo, como una posición de derechos. Habermas mismo anda oscilante en *Historia y crítica de la opinión pública* entre su simpatía por el modelo de Rousseau y su insistencia en que el público burgués argumenta y razona por la naturaleza de la cosa misma, por la comprensión de lo que la música, el arte en general y la política son en sí mismos.

El modelo burgués de un público que se da sus leyes mediante el propio razonamiento se descompone, según Habermas, en el siglo XIX. Actúan como factores erosionantes la crítica filosófica y las transformaciones sociales. Hegel objeta que el razonamiento público no está a la altura de la razón, y Marx desenmascara la ficción de universalidad en el público burgués, que es limitado, entre otras razones, porque solo los propietarios gozan de plena ciudadanía. Por otra parte, las conquistas sociales obligan al Estado a intervenir en la regulación del proceso de vida social. En consecuencia estalla el marco del Estado liberal, que se limitaba a garantizar el cumplimiento de los contratos y el orden público.

En la nueva situación, el Estado tiene que satisfacer las reivindicaciones de determinados grupos. Entre tanto surgen los sindicatos y los partidos socialistas para la defensa de la población económicamente débil. La ley basada en un consenso razonado deja paso al compromiso de intereses. El Estado asume todo un conjunto de tareas nuevas: coordinación de la economía, inversiones en infraestructuras, limitación de la libertad de contrato y de la propiedad privada. En la nueva situación aparece un conjunto de ámbitos en los que se diluye la distinción entre el derecho

privado y el público: ciertos sectores privados adquieren un carácter semipúblico, por ejemplo, contratos entre empresarios y sindicatos, y ciertas empresas asumen funciones de la administración pública. Puesto que vuelven a diluirse los límites entre lo privado y lo público, como en el feudalismo, Habermas caracteriza esa evolución con el nombre de «refeudalización», y usa también las expresiones «feudalismo industrial» y «desprivatización».

Va a la par con todo esto la desaparición de la dimensión discursiva en la vida política. En los parlamentos actuales, los diputados ya no intentan convencer con la fuerza de los argumentos, sino que se convierten en portavoces de las decisiones tomadas previamente en las cúpulas de los partidos. Tampoco las elecciones se centran en un proceso de reflexión; son más bien un despliegue de propaganda manipulativa en la que se estimulan los resortes inconscientes de la conducta sobre la base de estudios psicológicos y sociales.

La nueva realidad social conduce a otras formas de legitimación. Habermas trata este problema en *Ciencia y técnica como «ideología»*, donde analiza el uso ideológico de la técnica para legitimar la dominación política. El tema se sitúa en la transición del Estado liberal a las democracias modernas. Hemos visto cómo en el Estado liberal se configuró una esfera privada que no estaba sometida a la dominación política, pues en él las leyes emanaban de la libre decisión de los ciudadanos, que organizaban su vida sin la intervención del Estado. En cambio, en las sociedades neocapitalistas el Estado mismo interviene en la organización de la sociedad y configura la vida privada (el trabajo y la producción) de acuerdo con las exigencias del conjunto de la sociedad. La diferencia entre la burguesía liberal y la sociedad neocapitalista está en que la primera no conoce otro principio que el desarrollo de la economía de los ciudadanos, mientras que la segunda admite la intervención directa del Estado en la configuración de la vida social. En un caso, la legitimidad viene de la racionalidad inherente a la libertad y al libre intercambio de mercancías en el mercado. En el segundo caso, el del neocapitalismo, se da una intervención ajena a la espontaneidad del individuo, se ejerce un acto de poder político.

¿Qué legitima esta intervención? En la Edad Media el poder se ejercía por la autoridad de Dios. ¿En nombre de qué se ejerce en el neocapitalismo? El Estado moderno recurre a la ideología tecnocrática para legitimar su

intervención política. Las ideologías revisten la peculiaridad de que legitiman el dominio bajo la apariencia de ciencia. El Estado tecnocrático funda la legitimidad del dominio que ejerce por su contribución al progreso científico y al bienestar. Se presenta como ejecutor de las condiciones del progreso técnico. Los tecnócratas esgrimen que ellos se rodean de expertos cuya tarea es poner en práctica las posibilidades técnicas y decidir racionalmente entre alternativas. Esto acarrea la consecuencia de que la mayor parte de la población es excluida de las decisiones políticas, pues carece de conocimientos especializados. Por tanto, Habermas afirma que la técnica moderna es usada como instrumento de dominio.

No obstante, se distancia de las posiciones que establecen una conexión ineludible entre el proyecto técnico y la forma de dominación actual (Gehlen, Schelsky, Marcuse). Considera que el moderno proyecto técnico es un hecho inherente al intercambio con la naturaleza por el trabajo, que el hombre necesita para su propia conservación. Desde su punto de vista, lo ideológico de la ciencia y del Estado tecnocrático se cifra en que uno y otra encubren la diferencia entre la acción instrumental y la interacción; en definitiva, entre la relación con la naturaleza y la relación con los hombres, entre las posibilidades técnicas y el uso que los sujetos organizados quieren hacer de ellas.

De esa manera Habermas se distancia de los anteriores representantes de la «teoría crítica», que descubrían en la técnica moderna precisamente la tendencia a universalizar su modelo, a someter a sus esquemas la subjetividad humana y las relaciones entre hombres. Habermas emprende un camino problemático de desconexión entre el hombre y la naturaleza, y con ello margina la pregunta de si es posible una relación libre entre hombres sobre la base de una naturaleza subyugada, dominada.

Si, según Habermas, el Estado tecnocrático enmascara el dominio mediante el progreso, parece obvio que el desenmascaramiento de la forma de dominación tiene que debilitarla e incluso destruirla. Este tema es abordado en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (1973), obra que se ampara poderosamente en la persuasión habermasiana de que se da una evolución de la conciencia moral, que ha recorrido los siguientes estadios fundamentales: la universalización de las normas en la sociedad estatal, frente al estado mítico, en el que no aparece la distinción entre acciones concretas y normas generales; y la distinción en el capitalismo entre

sistemas de normas y los principios por los que éstas se justifican. En este estadio aparece el derecho formal, que no tiene validez por las materias concretas, sino por el tipo de justificaciones reconocidas. Habermas hace suya la vía evolutiva de la formalización, que a su juicio ha de marcar el camino de la razón. Desde su punto de vista, en la medida en que las nuevas generaciones acceden al nivel actual de racionalidad, resulta cada vez más difícil mantener los mecanismos del dominio. Pero, de hecho, la evolución fáctica no parece haber secundado sus afirmaciones.

El problema de la tecnocracia está presente también en la discusión con Niklas Luhmann. Éste usa dos conceptos fundamentales: el de *sistema* y el de *sentido*. Para él la sociedad es un sistema que se delimita frente al mundo circundante, y el sentido es una estrategia de conducta selectiva bajo la condición de alta complejidad. Todos los fenómenos de la vida social quedan reducidos al único criterio valorativo de la articulación y conservación de un sentido por reducción de complejidad. Los individuos son simples potencialidades funcionales al servicio de una edificación de posibilidades. No cuentan las cualidades personales, sino solamente la funcionalidad para la solución de un problema. Según Luhmann, las sociedades muy complejas ya no se integran en virtud de estructuras normativas. En esas sociedades el sistema político crea sus propias bases de decisión.

Habermas, de acuerdo con el modelo de la racionalidad discursiva que ha desarrollado en *Historia y critica de la opinión pública*, echa en cara a Luhmann que no toma en consideración para nada la interacción social a través del lenguaje en orden a la constitución del sentido. Y defiende, por su parte, que la esencia del sentido consiste en ser compartido intersubjetivamente. El prototipo del sentido son las reglas, que tienden a orientar la acción individual en función de su coordinación con la de otros individuos. De acuerdo con ello, la identidad del yo solo puede formarse en relación con el otro y con la sociedad. Los respectivos enfoques llevan consigo una visión diferente de la ideología. Para Luhmann, la función de las ideologías consiste en hacer soportables las consecuencias no deseadas y en ampliar el ámbito de los medios admisibles. Según Habermas, en cambio, lo peculiar de las ideologías consiste en la justificación de las normas de la interacción en medio de una situación de dominio en las relaciones sociales.

Las ideologías legitiman las normas sociales, pero sin admitir el discurso libre.

Interpretación del marxismo

Los escritos de Habermas nacen en un horizonte de adhesión y crítica al marxismo. Sin embargo, su relación con el sistema marxista es muy flexible. Habermas habla de una «reconstrucción del materialismo histórico» y entiende bajo esa expresión un desmembramiento de la teoría para recomponerla de tal manera que logre mejor su fin. Las crisis económicas que daban pie al pronóstico de destrucción del capitalismo ya no forman parte de esta recomposición. Tampoco entra en ella la lucha de clases en sentido estricto, pues ésta se ha hecho latente y en cierto modo se ha paralizado. Las clases ya no forman un grupo identificable. La pobreza y la injusticia social ya no aparecen en estratos normales de la sociedad, sino que se han desplazado a ciertos ámbitos marginales (pequeñas empresas, sectores alejados de la técnica, jubilados). Por otra parte, Habermas concede autonomía al ámbito de interacción frente al trabajo y, por tanto, atenúa la conexión dialéctica entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción. Si se practican todos estos recortes, también se viene abajo la certeza de un final feliz de la historia conquistado por el proletariado.

Todo esto concuerda con la tendencia a la desontologización. Habermas quiere forjarse un marxismo desvinculado de todo elemento ontológico. Según él, la introducción de piezas ontológicas habría sido obra de Engels y Lenin. Marx, en cambio, no pasaba de perseguir una filosofía de la historia con intención práctica, que Habermas interpreta bajo la guía de Merleau-Ponty, cuya tesis fundamental es que la historia tiene un sentido en la medida que lo instauran los hombres. Habermas concibe la teoría marxista como una filosofía de la historia «científicamente falsable».[471] En ella intervienen dos elementos: la *reflexión crítica*, que articula la voluntad de cambio, y la *falsabilidad*, que establece la conexión con lo que es posible o no según el estado de conocimiento de las ciencias. Las ciencias delimitan el horizonte dentro del cual se puede mover el hombre. Para Habermas, lo fundamental del marxismo se cifra en la necesidad práctica de un cambio,

descubierto por la crítica filosófica, y en el dictamen de las condiciones de posibilidad de este cambio, que emite la ciencia social empírica. Supuesto ese dictamen, los sujetos actores han de decidir si la revolución se realiza de hecho. Esta solución, aunque teóricamente parezca perfecta, no tiene en cuenta que los adelantos técnicos se presentan como hechos fuertes e irresistibles, de modo que ellos marcan por sí mismos el camino a seguir, con independencia de la reflexión y decisión de los individuos.

En la primera sección de *Conocimiento e interés*, Habermas analiza la conexión de Marx con el pensamiento filosófico anterior. Ante todo enlaza su pensamiento con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, donde éste muestra cómo el sujeto humano se constituye históricamente. Sin embargo, en la crítica hegeliana contra Kant, Habermas comparte la impugnación del sujeto trascendental como una esfera ahistórica, pero no las invectivas contra la teoría del conocimiento. Cree que en el concepto marxista de trabajo se da una síntesis de trascendentalidad e historicidad. Por una parte, el trabajo es un marco constante en la relación del hombre con la naturaleza, y puede decirse que este marco crea las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia; pero, por otra parte, el hombre se engendra a sí mismo por el trabajo a través de un proceso histórico. En él no solo cambia la naturaleza trabajada, sino también la naturaleza de los sujetos que trabajan. Habermas utiliza el concepto de «síntesis» para caracterizar la acción del trabajo como mediador entre el hombre y la naturaleza, insistiendo a la vez en que esta síntesis no se realiza en el medio del pensamiento, sino en la economía.

Además del nexo de Marx con la *Fenomenología* de Hegel en lo tocante a la antropogénesis por el trabajo, Habermas establece un enlace con Fichte. Marx habría llevado al plano social la posición fichteana del «yo» a través del «no-yo», en un proceso en el que cada acto nuevo de autoposición arranca del anterior, comportándose frente a él como si fuera un no-yo. En Marx las posiciones sucesivas del yo son las generaciones de sujetos que trabajan. El sujeto (social) actual se pone a partir del resultado de las generaciones pasadas, y se comprende en su trabajo en cuanto se sabe producido por los sujetos anteriores como si fueran él mismo.

Un punto especialmente interesante de la discusión con Marx es el que se refiere a la relación entre trabajo e interacción, términos que corresponden a las «fuerzas de producción» y las «relaciones de producción». Habermas

descubre dos estratos incoherentes en Marx, uno en el que diferencia la producción y la crítica de las relaciones sociales, y otro donde quiere buscar la categoría primordial y entiende el conjunto de la vida social como un desarrollo de las fuerzas de producción, sin elaborar un específico marco conceptual para referirse a la esfera de la relación entre los hombres. En consecuencia, Marx solo concede autonomía a las ciencias naturales, no a las ciencias del espíritu. Desde ese punto de vista el desarrollo científico de la producción es el motor de la constitución del sujeto social.

Habermas quiere corregir a Marx mediante una distinción clara entre el *trabajo* y la *interacción* (las relaciones sociales). El trabajo tiende al dominio de la naturaleza, la interacción apunta a la consecución de un consenso intersubjetivo como medio de articulación social. En esta esfera ha de decidirse la distribución de lo producido y la medida de la represión de las necesidades naturales. Para Habermas, la antropogénesis se produce a través de dos medios: el de la síntesis técnica (trabajo) y el de la síntesis práctica (interacción). Según él, Marx descuidó la reflexión de la conciencia sobre sí misma y por eso dejó la filosofía sin base. Desde su propio punto de vista el suelo de la filosofía está en la dimensión de la crítica del conocimiento y de la sociedad. La reflexión sobre el yo implica un distanciamiento crítico frente al yo (social), puesto históricamente. Los marxistas ortodoxos han recibido con recelos la reconstrucción habermasiana de Marx. Creen que en ella se disuelve la dialéctica entre la producción y la distribución social (G. Therborn), que se instaura un dualismo con tendencia al idealismo (R. S. Schaefer),[472] o que se introduce un concepto asocial de trabajo (L. E. Hahn).[473]

En *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), Habermas ofrece un importante esclarecimiento de su posición en lo tocante a la relación entre la producción y la organización social. Reconoce que el desarrollo de las fuerzas de producción revoluciona las relaciones de producción y crea nuevos problemas en este ámbito, pero insiste en que los problemas solo se resuelven por la creación de nuevas formas de integración social y organización del trabajo, que no nacen de la mera producción, sino de un saber de tipo moral o práctico. Las aportaciones cognoscitivas solo se traducen en un desarrollo genuino de las fuerzas de producción mediante una transformación del marco institucional. Hay un doble tipo de

aprendizaje, el del saber técnico y el de la conciencia moral práctica. El mero saber técnico no emancipa de por sí. Ahora bien, como Habermas quiere mantenerse dentro de una base materialista, ¿de dónde brota la fuerza integradora de la interacción? ¿Puede prosperar el lenguaje comunicativo en el suelo de un materialismo económico?

También la cuestión habermasiana de la relación entre *teoría y praxis* se mueve en un suelo marxista. Se entiende por teoría la dirección de la praxis mediante enunciados compartidos intersubjetivamente, y por praxis la transformación de los objetos y de la sociedad según nuestros conocimientos y necesidades. El tema abarca dos dimensiones: la transformación de la naturaleza y el cambio social. Para Marx, la naturaleza que se abre al hombre es la transformada a través del trabajo. No obstante, da por supuesto que existe una naturaleza increada, dotada de sus propias leyes, que condiciona nuestra acción.

Habermas retiene de Marx un cierto realismo, pero se acerca por otra parte a la subjetividad creadora de sentido en Nietzsche. Éste insiste en que el conocimiento, lejos de ser una reproducción de la naturaleza, es una creación de significaciones metafóricas y de formas de comportamiento regular que nos permiten instalarnos en el caos de devenir. Habermas acepta que los esquemas por los que nos relacionamos con la naturaleza provienen del hombre. No obstante, les concede un cierto carácter trascendental, lo cual significa que tales esquemas no son meramente subjetivos, sino que tienen una consistencia intersubjetiva y gozan de una comprobación a través de la experiencia. Digamos que el saber acumulado mediante la investigación científica constituye el único camino humano hacia lo que llamamos realidad. Aunque la racionalización de la naturaleza se impone desde fuera, tiene no obstante un carácter consistente. En definitiva la relación con la naturaleza reviste un carácter más instrumental y menos mimético en Habermas que en Marx. Ese rasgo influye en otras notas características de Habermas, tales como la desontologización, la verdad como consenso, la ética formal (posmetafísica). Todas ellas apuntan a la independencia del sujeto humano frente a una naturaleza en sí.

La acción entre los hombres y el cambio social son el otro ámbito fundamental en el que se desarrolla la relación entre la teoría y la praxis. En el marxismo ese ámbito está articulado en tres niveles: la teoría, el proletariado y el partido. La teoría estudia el fin y la posibilidad de la

revolución, el proletariado la ejecuta y el partido media entre la teoría y la acción del proletariado. En todo ello intervienen diversas suposiciones objetivistas que se refieren a la misión histórica del proletariado, a la realidad socioeconómica y a la concepción materialista de la historia.

Maurice Merleau-Ponty emprendió una demolición de esas suposiciones objetivas, para situar el problema del cambio social en la conciencia y voluntad de los ciudadanos que actúan a la vista de las posibilidades concretas del momento. Según él, el sentido se engendra en la intersubjetividad de los intereses compartidos. Habermas asume en lo esencial el enfoque de Merleau-Ponty, aunque intenta acentuar más que él la función de la ciencia de cara a la estructuración de las posibilidades humanas y se desliga de los restos de trascendentalismo ahistórico, para centrarse por completo en la espontaneidad de los sujetos. No obstante, retiene los tres niveles marxistas en la relación entre teoría y praxis, dándoles la siguiente versión: los intelectuales elaboran elementos teóricos acreditados en el discurso científico. Estos elementos teóricos se aplican a procesos de ilustración de equipos directivos, por ejemplo, del partido. Los destinatarios han de reconocer la validez de las interpretaciones teóricas. Con la aceptación se confirma la teoría. Mediante esa aceptación se constituye un grupo capaz de acción. El tercer nivel es el de la organización de la acción; en él se trata de hallar los medios para la realización de los fines. También en este nivel se requiere el consenso en discursos prácticos.[474] Se opone con ello a Lukács, que encomienda esta tarea al partido. El criterio legitimante es el sentimiento generalizado de que la situación es insoportable. De acuerdo con Hegel, la filosofía tiene que articular la satisfacción inconsciente de las masas.

Los intereses del conocimiento

En la historia de la filosofía ha prevalecido la concepción contemplativa del *conocimiento*, como si nuestras imágenes mentales fueran una fotografía en la que se reproducen las cosas. El último gran exponente de la teoría pura fue Husserl. Si miramos el extenso ámbito de la ciencia es muy difícil reducir el conocimiento a una imagen reproductora. Por ejemplo, ¿qué aspecto

intuitivo podemos atribuir a la luz y a la energía en general? Uno de los temas más conocidos de la producción de Habermas es la *relación entre conocimiento e interés* (acto de vida, acción vital). Anteriormente habían abordado esa conexión Kant, el interés de la razón; Fichte, el yo que se pone previamente a la reflexión; Marx, los intereses sociales como raíz del pensamiento; Heidegger, las estructuras vivenciales que preceden al conocimiento; Wittgenstein, el conocimiento fundado en el «mundo de la vida», y Max Scheler, con su afirmación de que «el amor hace vidente», lo cual significa que el interés marca la dirección del conocimiento. Habermas se apoya además en Peirce, que funda la validez de los enunciados universales de la ciencia en la necesidad de una conducta estable en relación con la naturaleza, así como en Dilthey, que centra el sentido de las ciencias hermenéuticas en la interacción mediada por el lenguaje usual, en el «interés práctico» del reconocimiento recíproco entre los hombres. Conocedor de estos antecedentes, toma el concepto de *interés* como categoría clave para explicar el conocimiento. El interés, equiparable con la acción vital, es el «medio» en el que se realiza la síntesis entre sujeto y objeto.

De suyo, *los intereses* afectan a cada uno de nosotros como organismos vivos, como individuos. Pero Habermas les concede un rango universal, pues, tal como él los entiende, están referidos a la constitución y conservación de la especie humana. En este sentido, representan las orientaciones fundamentales en orden a la autoconstitución y conservación de la especie humana, lo cual significa que ésta necesita la intersubjetividad para conservarse. Por ejemplo, los procesos de trabajo exigen la investigación metódica, la ciencia. El interés no es ni una mera dimensión biológica, ni un acto de simple contemplación. Implica ambas dimensiones, el conocimiento, la información, y la referencia a un organismo vivo. Por eso la posición habermasiana es una combinación de biologismo y kantismo. Los intereses son estructuras profundas del hombre en general, y en este sentido son trascendentales, pero a la vez nacen de condiciones empíricas y por ello no merecen llamarse trascendentales en sentido estricto, sino simplemente «cuasi-trascendentales». Por otra parte, los intereses surgen de la historia de la naturaleza y, simultáneamente, de la ruptura con ella implicada en la cultura. De ahí que los intereses, además de servir a la conservación, impliquen una dinámica de trascendencia sobre la situación alcanzada en cada caso. La mezcla de naturaleza y cultura en el interés lleva

consigo una vaguedad que elude un pronunciamiento claro sobre el tema de espíritu y naturaleza. ¿En virtud de qué rebasa el hombre las condiciones meramente naturales?

Los intereses *fundamentales* son, para Habermas, el técnico, el práctico y el emancipativo. El técnico abarca el ámbito de la relación del hombre con la naturaleza, el práctico se refiere al campo de las relaciones sociales, a la intersubjetividad lingüística, a las normas y a las identidades colectivas. Y el emancipativo va implicado en la dinámica reflexiva por la que el hombre pasa de unos niveles históricos a otros, disuelve determinadas formas de comprensión de sí mismo y forja nuevas maneras de identidad. Los tres intereses van ligados a los sistemas de trabajo social, a la convivencia mediada por la tradición y el lenguaje y a la formación de identidades del yo. Dicho de otro modo, la especie humana está ligada a tres medios de socialización: *trabajo*, *lenguaje* y *dominio*. De ahí brotan tres tipos de saber: informaciones, interpretaciones por las que se forman y desarrollan tradiciones comunes, y análisis, por los que la conciencia se libera de los poderes establecidos. Habermas une esa triple vertiente afirmando que las tres dimensiones son funciones de un yo referido a la naturaleza externa, al mundo social y a la constitución de la propia identidad en el juego entre liberación y represión de las tendencias naturales. La actividad del yo en esa triple vertiente se sedimenta en las fuerzas de producción, la tradición cultural y las legitimaciones.

El *interés técnico* va ligado a la acción instrumental, por la que disponemos de la naturaleza para nuestros fines. Tiende a dar una base de seguridad y estabilidad a nuestra conducta, abriéndole un cauce de previsión y programación. La acción instrumental es monológica, pues abstrae de la comunicación y se limita al uso racional de medios, que cada sujeto puede realizar en solitario. El tipo de lenguaje inherente a esa acción tiende a la formalización y al sistema deductivo de acuerdo con determinadas reglas. En el ámbito de la acción instrumental se constituyen las condiciones de la objetividad del conocimiento, cuya operación básica es la medición. En este ámbito radican las *ciencias naturales*.

El *interés práctico* va anejo a la acción comunicativa, a la relación entre hombres por medio del lenguaje usual. Gracias a él compartimos un sentido, que permite desarrollar una vida común mediante un campo de normas y de símbolos. El sentido compartido nos llega a través de la tradición, que

por medio de la interpretación conecta las generaciones pasadas con la presente. La tarea interpretativa incumbe a las *ciencias hermenéuticas*. Éstas radican en el interés práctico de crear una intersubjetividad. La actividad hermenéutica actualiza el sentido transmitido y así esclarece la situación presente. Las ciencias hermenéuticas crean la esfera común en la que es posible entenderse con otros.

Habermas expone las dimensiones fundamentales del *interés emancipativo* cuando habla de la hermenéutica.[475] Hace suyos muchos pensamientos de Gadamer y los unifica en torno a la idea del lenguaje como proceso histórico y del devenir del sujeto humano a través de sucesivas formas de producir su identidad. Presta especial atención al concepto de traducción, entendiéndolo como una mediación entre generaciones y épocas. Este diálogo mediador permite una formación constantemente renovada de la identidad de grupos sociales. Cada generación nueva significa un encuentro de horizontes, que permite la elevación a una universalidad superior. Habermas entiende el proceso de comprensión histórica, de la historiografía, en relación con el horizonte de la praxis actual, con el horizonte de expectativas que se abre en cada presente histórico. Comparte con Gadamer que el comprender hermenéutico está referido a la «articulación de una autoconsciencia orientada hacia la acción».[476]

En medio de la tradición interpretada se forma la identidad de grupos e individuos. La identidad solo se logra mediante una fusión con el pasado y un distanciamiento de él. Lo otro de la tradición es en cada caso la situación concreta de la vida individual. El mundo intersubjetivo se constituye en un movimiento de interpretación hermenéutica por el que se establece un sentido válido para todos. Sin embargo, frente al modelo gadameriano del movimiento inmanente de la tradición lingüística, Habermas quiere introducir elementos no lingüísticos que intervienen en la transformación, tales como el trabajo, la ciencia y las relaciones de dominio, que originan la crítica de la ideología. Por eso, el contexto desde el que han de entenderse las acciones sociales está constituido por el lenguaje, el trabajo y el dominio. En la crítica de la ideología y en el psicoanálisis no se trata de una simple comprensión hermenéutica, sino de una patología de la comunicación, de un esclarecimiento de la desfiguración del sentido lingüístico, que hace necesaria una «hermenéutica profunda».

El interés emancipativo se relaciona con el *grado de represión y de dominio*, la conciencia de lo que es legítimo y de lo que no lo es, la crítica de la ideología, las eficiencias formales del conocimiento y el psicoanálisis. La emancipación, ligada a la libertad y la subjetividad, afecta a tres grandes ámbitos: las estructuras sociales, como poderes que están sobre el individuo, la represión de la propia naturaleza y la dependencia de la naturaleza exterior. La acción en la que radica el interés emancipativo es la *autorreflexión*.

Habermas se apoya ampliamente en el modelo de Fichte, que concibe la posición o realización del yo como una única acción que se divide en los polos del «yo» y del «no-yo». El yo actúa siempre superando lo puesto con anterioridad como no-yo. En el plano colectivo la historia está puesta por el sujeto social. Eso que hemos puesto nosotros mismos se nos presenta como independiente de nosotros. Se requiere la reflexión para darnos cuenta de que lo extraño en apariencia forma una unidad con nosotros y es algo con lo que podemos comportarnos libremente. Mediante la reflexión asumimos de nuevo en el yo los poderes que habíamos objetivado como una realidad en sí. A través de este acto reflexivo se produce una emancipación del yo. En este sentido, Habermas afirma que la autorreflexión en cuanto tal emancipa (libera) y que en ella el conocimiento y el interés coinciden.

La ciencia correspondiente al interés emancipativo (a la autorreflexión) es la *sociología crítica*. La filosofía constituye una unidad estrecha con ella. Aunque Habermas concede la primacía al interés emancipativo, no lo independiza de los otros intereses, como si la conciencia se desarrollara desde su propio movimiento inmanente. Más bien, la formación del sujeto humano depende del desarrollo de los procesos de trabajo y de la interacción social. La meta de la acción no brota de un conocimiento apriorístico, sino que se forja mediante la reflexión sobre el horizonte abierto por las ciencias. No obstante, Habermas ha sido acusado de caer en el idealismo, en la afirmación de un sujeto que lo hace todo, pues, según él, en la historia no hay estructuras permanentes que se resistan a la libre posición del sujeto.[477] En cualquier caso, hay en Habermas una oscilación entre los motivos recibidos del materialismo y los recibidos del idealismo alemán, y él mismo intenta matizar su posición afirmando que no es el interés el que

habita en la razón, sino que la razón habita en el interés. Eso significa que la razón emerge a partir de la historia de la naturaleza.

El interés emancipativo, ligado a la autorreflexión, está referido a los procesos históricos por los que se ha constituido la identidad del yo o de un grupo social. A este respecto Habermas distingue entre «reconstrucción» y «autorreflexión».[478] La primera investiga las reglas que articulan la base de un campo del saber y que explican un proceso genético, por ejemplo, en el ámbito de la lógica y de la lingüística general. La reconstrucción no tiene consecuencias prácticas. En cambio, la reflexión versa sobre los procesos de formación de la identidad y tiene consecuencias prácticas por el hecho de hacer consciente lo inconsciente. La reflexión crítica disuelve las falsas identidades y pone en marcha un nuevo estadio de formación del sujeto.

Habermas esclarece la fuerza transformadora de los procesos de reflexión mediante el ejemplo del *psicoanálisis*. Según su interpretación, la personalidad se estructura normalmente mediante la comunicación lingüística, que permite a la vez el diálogo consigo mismo. Los síntomas patológicos se producen por una privatización del lenguaje, que interrumpe la comunicación con la sociedad y con el propio yo. La curación se consigue a través de un diálogo intersubjetivo en el que el médico ayuda al paciente a comprender su idioma privatizado y lo lleva a reconocer que la escena excomulgada es parte integrante de sí mismo. Un ejemplo concreto es el sueño, en el que se produce un nexo simbólico que el autor mismo no entiende al despertar. Y por eso se requiere una interpretación para hallar el sentido del texto desfigurado. Mediante el psicoanálisis, Habermas quiere poner de manifiesto una desfiguración en la que el yo desconoce las propias producciones, con lo cual tanto el individuo como la sociedad son víctimas de símbolos e imágenes que entorpecen una formación transparente de la propia identidad. El individuo y la sociedad pueden llegar a ser extraños para sí mismos. Esa extrañeza se debe a la falta de comunicación con el otro. La comprensión de estos procesos mediante la reflexión y la reanudación del diálogo con lo que nos resultaba extraño contribuyen a restablecer la identidad rota anteriormente.

La pragmática universal

Hemos visto ya la contraposición entre técnica e interacción, que Habermas introduce en relación con la tecnocracia capitalista y con la revisión del marxismo. Por lo dicho anteriormente podemos hablar ya de un predominio de la interacción frente a la técnica, de la dimensión sociolingüística frente a la naturaleza. No obstante, en *Conocimiento e interés* se mantiene la subjetividad de un yo que se despliega en los ámbitos de los tres intereses del conocimiento. Cuando Habermas conecta plenamente con la filosofía del lenguaje, en primer lugar con la idea de la «comunidad de investigadores» de Peirce, luego con los juegos de lenguaje de Wittgenstein, con el seguimiento de reglas en Peter Winch y finalmente con la investigación de la estructura de los actos lingüísticos en John Langshaw Austin, pasa a ser primordial el medio del lenguaje y se desplaza a segundo plano la vivencia subjetiva de cada uno.

Desde la perspectiva del segundo Wittgenstein, el sentido de los signos se decide por el uso que los hombres hacen de ellos. Este uso ha de aprenderse mediante la participación en los juegos de lenguaje, que funcionan gracias a sus reglas correspondientes. En relación con ello, Winch plantea la pregunta: ¿cómo puedo saber que un hombre sigue una regla?, y responde que eso solamente se sabe por la participación en un juego de lenguaje. Por tanto, el juego de lenguaje se presenta como el horizonte último que permite entender las reglas. De ahí se sigue la consecuencia importantísima de que también el lenguaje regulado de la ciencia ha de entenderse desde un juego de lenguaje.

La comunidad de argumentación en Apel y Habermas

Si el sentido de los signos se decide por el uso que hacen los hombres, o sea, por una convención entre ellos, tal como afirma Wittgenstein, surge la cuestión relativa a saber qué se requiere para poder convenir algo. Apel y Habermas muestran que la convención, el compromiso o el consenso no son posibles sin un saber relativo a ciertas reglas que hacen posibles las convenciones. Por ejemplo, la regla de que si acordamos algo hemos de respetar lo convenido. Esas reglas están presupuestas en todo juego de lenguaje, también en el de cualquier ciencia. Y si en todo lenguaje

intersubjetivo está como base un saber relativo a la comunicación lingüística en general, surge de nuevo la cuestión del a priori, de la dimensión trascendental, bajo una modalidad lingüística. Por ejemplo, los físicos no podrían constituir su ciencia si desconocieran las reglas del hablar intersubjetivo.[479] Las «metarreglas» de todo hablar no pueden establecerse por una convención, pues esas reglas hacen posible cualquier convención. Puesto que ese saber apriorístico regula la intersubjetividad en general, Apel y Habermas concluyen que toda ciencia se funda en un *conocimiento ético*.

Apel especialmente insiste en que el estudio de cualquier problema presupone una «argumentación racional», que implica la validez de normas éticas universales. La lógica misma se basa en una ética como condición de posibilidad. Sin el seguimiento de reglas morales, como no mentir, no negarse a la explicación de los argumentos, etcétera, es imposible la comunidad de argumentación. La ciencia es un aspecto del juego general por el que los seres humanos nos entendemos sobre algo. Las raíces de la ciencia se hunden en el hecho de la argumentación y de sus condiciones de posibilidad como horizonte o suelo último. Apel intenta formular una ética universal cuyo principio fundamental podría formularse así: «En cualquier situación debe lograrse un consenso con el fin de formar una voluntad solidaria»; o bien: «Argumenta de tal modo que posibilites un consenso en materias de interés común». Estas máximas aspiran a regular la interacción práctica entre los hombres y, por tanto, son de índole *pragmática*.

Habermas conecta con un hilo de argumentación que aparece de manera semejante en Wittgenstein y Winch, a saber, la pregunta por la posibilidad de identificar los juegos de lenguaje como tales, o de compararlos entre sí. La pregunta apunta al horizonte último (trascendental) que unifica los diversos horizontes de reglas. Noam Chomsky aporta una solución mediante el concepto de «competencia lingüística». Chomsky cree que el aprendizaje empírico es insuficiente para explicar la adquisición de las reglas por las que un niño puede desarrollar su capacidad lingüística. Por eso defiende la existencia de un método innato y universal que permite al niño formular la gramática de su lenguaje. Esa dotación universal se especifica en los lenguajes particulares. Chomsky quiere descubrir una gramática universal como base para el desarrollo de un lenguaje concreto. Los elementos de la gramática universal son los universales lingüísticos.

Habermas se une a las críticas que no ven suficiente base argumentativa para afirmar un a priori tan fuerte, y se resiste sobre todo a una competencia comunicativa adquirida con independencia del proceso de socialización. Como contrapartida pretende desarrollar una teoría de la «pragmática universal» o de la «competencia comunicativa». La competencia comunicativa quiere reconstruir el sistema de reglas por las que producimos o generamos las situaciones de un posible diálogo. Hay que distinguir entre «pragmática universal» y «pragmática empírica». La segunda describe los actos lingüísticos en las situaciones particulares (sociológicas, étnicas y psicológicas). La primera, en cambio, prescinde de las situaciones particulares y estudia las reglas que permiten expresar frases «situadas» en cualquier circunstancia. Habermas, a diferencia de Apel, no concede un valor estrictamente apriorístico a los elementos de la pragmática universal; los considera como devenidos históricamente, aunque tengan un carácter duradero y funcionen como un condicionante apriorístico de la comunicación en la situación respectiva. Entre los elementos de la pragmática universal concede especial atención a la estructura de los actos lingüísticos, a la naturaleza del discurso, a la verdad como consenso y a la situación ideal de diálogo.

Estructuras pragmáticas del lenguaje

La transición a la filosofía del lenguaje implica el abandono de las estructuras creadas por el sujeto trascendental, cuyo puesto ocupan ahora las formas de articulación lingüística, lo que Habermas llama *estructuras pragmáticas del lenguaje*. El calificativo de «pragmáticas» indica que van inherentes a la realización práctica de los actos de habla. Ante todo, Habermas se sirve de la distinción entre el elemento *performativo* y el *constatativo* en los actos lingüísticos para mostrar la estructura pragmática del lenguaje.

En su punto de partida se apoya en Austin, que dividió los actos de habla en *constatativos* y *perlocutorios* (performativos). Son perlocutorios los que tienden a producir un cambio en el oyente, por ejemplo, mandar, llamar, persuadir..., y son constatativos los que indican un estado de cosas, tales como constatar, ver, experimentar, darse cuenta. Es constatativo el

enunciado «veo que el hilo de cobre está roto». Y es perlocutiva o performativa la frase «te ruego que salgas de la piscina». Habermas asume esta distinción, pero la transforma en el sentido de que no hay dos tipos de actos de habla, unos constatativos y otros perlocutorios, sino que todos los actos lingüísticos contienen una *doble dimensión*, la performativa y la constatativa (el «contenido proposicional»).

Y en la distinción de cuatro clases de actos de habla: *comunicativos, constatativos, representativos* y *regulativos*,[480] según la modalidad del componente performativo, Habermas se apoya en John Searle. Los actos comunicativos establecen una situación de diálogo, los constatativos enuncian hechos del mundo exterior, los representativos se refieren a la manifestación de estados del sujeto que habla, y los regulativos hacen referencia al campo normativo. Sin duda, ocupa una posición preferente la *dimensión performativa*. La primacía de esta dimensión indica que la realidad, incluso la física, se constituye en un contexto de interacción. Con ello estamos en un punto donde se encuentran el último Husserl, el Heidegger de *Ser y tiempo* y Habermas. Los tres coinciden, salvadas sus diferencias, en que una cierta comprensión del mundo precede al desarrollo de las ciencias y dirige la constitución explícita de los diversos campos del saber.

Otra estructura pragmática es la distinción entre *experiencia y discurso*, que corresponde a un doble tipo de acción: la instrumental, por la que nos relacionamos con el mundo físico, y la comunicativa, por la que nos relacionamos con los hombres. En el fondo continúa ahí la diferencia y conexión entre la razón teórica (reino de la naturaleza) y la práctica (ámbito de la sociedad). En la distinción entre experiencia y discurso, Habermas refiere la diferencia tanto a la acción instrumental como a la interacción. El contexto de experiencia es aquel en el que actuamos con objetos de la naturaleza o con hombres, y el de discurso es la argumentación que se produce cuando surgen problemas en nuestra experiencia con los objetos de la naturaleza o con los hombres en nuestras actividades sociales. De cara a los problemas que surgen no podemos menos de preguntar: ¿qué falla aquí? ¿Qué hemos dejado de tener en consideración? ¿Qué hemos hecho mal? ¿Qué creíamos falsamente? Esas preguntas conducen a una discusión

mediante la cual esperamos restablecer el buen funcionamiento de nuestra acción.

La vida práctica transcurre con espontaneidad en un contexto de experiencia y acción. En él experimentamos objetos y los usamos (experiencia sensorial), y tenemos también experiencias relativas a personas, compartiendo acciones con ellas (experiencia comunicativa). En ese contexto no dudamos de la existencia de los objetos, ni cuestionamos la legitimidad de las pretensiones de validez presupuestas por los actores. En cambio, cuando fracasa una teoría científica, o se cuestiona una norma o la legitimación de una persona para realizar un acto, se produce una discusión, una situación de «discurso» encaminado a esclarecer la situación y recuperar el curso espontáneo de la acción. La peculiaridad del *contexto del discurso* consiste, según Habermas, en que se deja en suspenso la suposición de que el contenido proposicional existe. El mundo existente pasa a ser un «estado de cosas», un hecho sobre cuya existencia no se da un acuerdo generalizado.[481]

La ley de los discursos es la del *mejor argumento*. En ellos no aportamos información nueva, pero podemos usar las informaciones anteriores como medio de argumentación. El éxito en la argumentación legitima los temas sometidos a los discursos. El aspecto discursivo es común a todas las ciencias. Aunque el discurso deja en suspenso el campo práctico, el de la existencia, no obstante mantiene una conexión con la praxis, pues, por una parte, el lenguaje en el que se formula el saber teórico se toma del contexto precientífico de experiencia y acción; y, por otra parte, los enunciados acreditados en los discursos son devueltos a los contextos correspondientes de la praxis. Esto pone de manifiesto la conexión entre conocimiento (enunciados fundados) e interés (experiencia y acción en el mundo práctico).

Según hemos dicho, los dos tipos de discurso, el teórico (referido a la acción instrumental) y el práctico (relativo a la interacción), comparten la estructura argumentativa y la desconexión del contexto práctico. Pero ambos se distinguen por la peculiaridad de la argumentación, por el tipo de lenguaje en el que ésta se produce. En el desarrollo de la lógica del discurso, Habermas conecta con los juegos de lenguaje de Wittgenstein y con los estudios de Stephen E. Toulmin[482] sobre los diversos tipos de

razonamiento práctico. A Habermas le interesa especialmente la pregunta: ¿en qué está la fuerza del argumento por la que éste puede generar un consenso?,[483] e investiga la pregunta en un ámbito pragmático y no en el plano de la lógica de enunciados o de una lógica trascendental, relativa a la constitución de los objetos de experiencia. Habermas cifra la fuerza del argumento en su relación con un determinado lenguaje, que fija los conceptos fundamentales por los que se describe un fenómeno y se eligen los datos. El concepto de causa, motivo, norma, hipótesis, etcétera, depende del sistema lingüístico. Las fundamentaciones tienden a mostrar la coherencia de las frases dentro de un sistema lingüístico.[484] Éste decide el tipo de experiencias evidentes, los datos de observación y las interpretaciones de necesidades.

Habermas, guiado por Piaget, explica la universalización de los conceptos mediante los «esquemas cognoscitivos», que son el resultado del proceso de aprendizaje y formación a través de las experiencias sociales e individuales. Los enunciados universales son el resultado de una evolución cognoscitiva. Los esquemas logrados a lo largo de la evolución tienen un cierto valor apriorístico, y así determinan la selección de los datos válidos para la confirmación o refutación de enunciados. La experiencia es una instancia de confirmación en coherencia con el sistema lingüístico. Los procesos de fundamentación muestran la coherencia de un argumento con otros enunciados del respectivo sistema lingüístico, que marca el contexto en el que se puede lograr un consenso discursivo sobre determinadas proposiciones. También los conceptos fundamentales del lenguaje ético pueden concebirse como esquemas cognoscitivos que se forman en la historia de la especie con la evolución de las imágenes del mundo y de los sistemas morales.[485]

Hemos dicho que Habermas distingue cuatro clases de actos lingüísticos: los comunicativos, los constatativos, los representativos y los regulativos. Pero él solo atribuye un carácter discursivo a los constatativos y a los regulativos. Eso significa que solo hay dos pretensiones de validez universal, la *verdad de enunciados* y la *rectitud de normas*. Desde su punto de vista, la «veracidad» de los actos representativos se legitima en contextos de acción, no de discurso, pues me cercioro de la veracidad de mi interlocutor por sus acciones. De igual manera los actos comunicativos, que establecen la base

para que la comunicación sea comprensible, no se hacen consistentes mediante argumentaciones, sino a través de aclaraciones. La comprensibilidad es simplemente un presupuesto para que pueda darse la comunicación en el doble plano de la relación con los hechos y de la interacción con los hombres.

Lo dicho sobre los discursos conduce a la cuestión de la *verdad* y a su definición como *consenso*. Para Habermas, la verdad es el resultado de una argumentación sobre un tema de experiencia objetiva. Cuando la argumentación produce un consenso, el enunciado al que éste se refiere es verdadero. La definición de la verdad como consenso forma parte de un cuerpo coherente con la dimensión pragmática y con la primacía de la interacción. Y en el plano de la investigación científica quiere dar razón de que los enunciados sean revisables: se revisan en cuanto se modifica el consenso. La verdad se relaciona con el discurso teórico y con los actos lingüísticos constatativos. Habermas defiende la *teoría del consenso* porque la considera más consistente que la teoría trascendental de la verdad y la de la verdad como correspondencia, las cuales son para él las otras alternativas posibles. Según su posición, la verdad no pertenece al mundo de las percepciones, sino al de los pensamientos. El garante de las percepciones es la propia vivencia de certeza. La verdad, en cambio, se da en los enunciados y, sobre todo, en los universales, negativos y modales. Los enunciados pertenecen al ámbito del conocimiento y, en cuanto tales, organizan conceptualmente el material de la experiencia; no son una reproducción inmediata de las percepciones. Por tanto, los enunciados se refieren al lenguaje compartido intersubjetivamente y no al ámbito de las vivencias individuales. En consecuencia, la pretensión de validez de éstos se dirime en una argumentación.

La teoría habermasiana de la *verdad como consenso* ha sido objeto de muchas críticas. Se le objeta que no da razón de que un enunciado pueda defenderse. Sin duda esa definición es insuficiente porque también puede aplicarse a la justificación de normas, con lo cual la verdad de enunciados y la rectitud de normas coincidirían. Habermas matiza que se trata de un «consenso fundado»; pero tampoco esto es suficiente para distinguir la verdad de enunciados científicos y la rectitud de normas. Esas dos dimensiones solo se pueden distinguir indicando la modalidad de la fundamentación. De acuerdo con ello, el concepto habermasiano de verdad

habría de formularse en los siguientes términos: «Verdad es un enunciado fundado en el lenguaje de experiencia objetiva».

La teoría de la verdad exige como soporte último la anticipación de la *situación ideal de diálogo*. Habermas afirma que la anticipamos en todo acto lingüístico y particularmente en los discursos. Cuando afirmamos que es verdadero un enunciado consensuado en una discusión, cualquiera habría podido replicar que tal enunciado es verdadero para el círculo limitado de los que le otorgan el consenso, no para todos en general, no para los que dejaron de participar en la discusión o los que vivirán en el futuro. Esto significaría que la verdad se limita a un grupo, y que puede haber verdades diferentes según los grupos. Pero Habermas se resiste al relativismo y defiende frente a él un *concepto absoluto* de verdad, en el sentido de que quien afirma que algo es verdadero, sostiene que lo es para todos y para siempre. Supone que todos los sujetos han aportado todos los posibles argumentos. Ahora bien, como todo consenso fáctico es limitado, la pretensión de propugnar una verdad absoluta implica la anticipación (o ficción) de una situación en la que todos se hayan pronunciado sobre el enunciado en cuestión, implica que nosotros hacemos como si nos dirigiéramos a todos los hombres de todos los tiempos. Eso es lo que Habermas llama la *anticipación de la situación ideal de diálogo*. En ella anticipamos el final del proceso de investigación, en el que pretendemos conquistar la verdad y el reconocimiento universal de todos los sujetos humanos, que se produce por el hecho de que cada uno reconoce a todos los demás como capaces de participar en el diálogo.

El discurso, además de anticipar el final del proceso de investigación y del reconocimiento entre los sujetos humanos, hace también como si en el círculo limitado y posiblemente desfigurado de los dialogantes se diera una situación en la que todos actúan sin más interés que el de lograr un consenso general mediante la argumentación, en la que todos gozan de las mismas posibilidades de participar y no se produce ninguna coacción y ningún tipo de poder. El interés emancipativo apunta a esa situación ideal y actúa desde ella. A primera vista, está aquí en juego una figura equivalente a la del idealismo de Hegel o de Fichte. Pero Habermas se distancia de todo soporte objetivo y de una concepción trascendental en sentido estricto. ¿Qué estatus tiene, por tanto, la situación ideal? Se trata, dice, de una suposición contrafáctica, pero operante en el proceso de comunicación. Esa suposición

sirve de norma crítica para probar si el consenso fáctico es fundado. Su valor constitutivo se sitúa entre los principios regulativos de Kant y el concepto existente de Hegel. Habermas la considera como una apariencia trascendental que es a la vez constitutiva del hablar racional.[486] A priori no podemos decidir si esa apariencia es simple ficción o bien señala una forma de vida que podemos realizar. En cualquier caso, es una condición de posibilidad para comprender el hablar en general y particularmente los discursos racionales.

Los enunciados verdaderos parecen implicar una contradicción, pues, por una parte, reivindican una validez incondicional y, por otra, son falibles y revisables. ¿Cómo puedo dar mi asentimiento incondicional a lo que posiblemente es falible? Solamente si distinguimos dos niveles de discurso: el del plano fáctico, en el que alzamos la pretensión de una validez incondicional, y el de una reflexión accesoria en la que tomamos conciencia del carácter revisable de los enunciados aceptados en los discursos.

La fuerza operante de las idealizaciones (de cosas que de hecho no se dan) se mantiene a lo largo de toda la obra de Habermas. En un trabajo reciente[487] aborda este tema desde el contexto de su pensamiento actual. Menciona las siguientes presuposiciones idealizantes que han de hacerse en la acción comunicativa: la existencia de un mundo común de objetos; la suposición recíproca de que todos los participantes son actores responsables y toman posiciones racionalmente; la validez incondicional de la pretensión de validez de la verdad y de la rectitud moral.

La objetividad del mundo está radicada en la intersubjetividad lingüística. El «mundo de la vida» compartido intersubjetivamente es el marco en el que se constituye la esfera de los objetos. La idea de la verdad en concreto conecta la dimensión objetiva con la de la intersubjetividad lingüística, pues los enunciados falibles no se confrontan inmediatamente con los objetos en el mundo, sino que se fundamentan o refutan a través de otros enunciados. La pretensión de verdad solo puede examinarse discursivamente. En los discursos hacemos cuatro presuposiciones: la admisión o no exclusión de todo el que pueda hacer una aportación relevante; la concesión de las mismas oportunidades de expresarse a todos; la exclusión del engaño y de la ilusión; la carencia de coacciones, pues las restricciones «evitan que el mejor argumento pueda salir a la luz y predeterminan el resultado de la discusión».

[488] Todas esas presuposiciones no son meras construcciones, sino que son operativamente eficaces en la actuación de los que participan en la argumentación. Puesto que Habermas persiste en el falibilismo, en la persuasión de que incluso las afirmaciones bien fundadas pueden ser falsas, lo único que garantiza la consistencia de lo elaborado en los discursos es la calidad del procedimiento por el que nos cercioramos discursivamente de la verdad.

Hay un tercer ámbito, que es el del *mundo interior*, constituido por lo que no aparece en el mundo objetivo, ni tiene validez en el mundo social. Abarca todas las vivencias que un parlante expresa mediante oraciones formuladas en primera persona. También aquí tenemos que poner en juego una presuposición, la de sinceridad o autenticidad. En cada mundo tiene vigencia un tipo específico de razones. Habermas diferencia el siguiente espectro de razonamientos:

> razones epistémicas para la verdad de los enunciados, puntos de vista éticos para la autenticidad de una decisión vital, indicadores para la sinceridad de las confesiones, experiencias estéticas, explicaciones narrativas, estándares culturales y de valor, pretensiones jurídicas, convenciones, etcétera.[489]

LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

Novedad de la teoría

A principio de los años ochenta Habermas somete a una nueva reflexión todo su pensamiento anterior y elabora la *Teoría de la acción comunicativa*.

El tono solemne con que su nueva teoría irrumpió en el mundo intelectual indica que Habermas proclama en ella un nuevo horizonte, algo no logrado anteriormente. Este anuncio de una gran novedad parece sorprendente a primera vista, pues hay categorías fundamentales, por ejemplo, la dualidad de técnica e interacción, la primacía de la intersubjetividad, la teoría del discurso y la anticipación de la comunidad ideal de diálogo, que son anteriores a esa obra. ¿Cuál es, por tanto, la gran

novedad que aparece en ella? Sin duda Habermas está persuadido de haber encontrado un camino propio, específicamente distinto de los recorridos en los grandes sistemas anteriores: el idealismo alemán, con la variantes de Kant y Hegel, o sea, la filosofía del sujeto; el materialismo dialéctico de Marx y su teoría de la alienación; la crítica de la razón instrumental de Horkheimer y Adorno.

La *Teoría de la acción comunicativa* rompe de manera definitiva con la teoría del sujeto y con el ideal de la transparencia completa. Esta teoría es a la vez una teoría de la racionalidad. La racionalidad consiste en que las manifestaciones pueden fundarse y criticarse en sus pretensiones de validez. Habermas habla ahora de cuatro tipos de discurso, según el tipo de razones esgrimidas: el *teórico*, el *práctico*, el *estético*, y el *terapéutico*. Quedan excluidas de la racionalidad las proposiciones que no pueden fundarse. En eso consiste el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia o del sujeto a la teoría de la acción comunicativa. Habermas pretende que con ello comienza una nueva época de la filosofía, que ya no se realiza en la inmanencia de la conciencia o en la relación con objetos, sino en el medio de la comprensión comunicativa entre sujetos.

Intentemos comprender la gran novedad de la nueva concepción. Aunque ésta no sea nueva en todos sus elementos, sí lo es por la forma global de desarrollo. Habermas se mueve en el horizonte de la filosofía moderna, cuyo tema básico es el de la *razón*. Ya Kant propuso una razón diferenciada en tres ámbitos: el teórico, el práctico y el estético. Cada uno de ellos tiene su estructura específica, pero a la vez se comunican entre sí en una compleja red de relaciones. Luego Hegel hace de la razón la pieza central de su filosofía. Marx centra el tema en la sociedad y construye la figura de una totalidad escindida entre el trabajo objetivado (alienación del mercado como conjunto de la actividad humana) y el trabajo activo de los sujetos, que no pueden desarrollar espontáneamente sus necesidades y su fuerza configuradora porque fracasan ante el poder del todo objetivado. El problema de la revolución es: ¿cómo pueden reconciliarse los polos escindidos? Por mencionar otro ejemplo, *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno presenta el proceso de desarrollo de la razón como un crecimiento de la racionalidad instrumental, por el que tanto los individuos (sujetos) humanos como la naturaleza material son sometidos a una dominación total. Esta variante del marxismo cae de nuevo en la aporía

de los sujetos impotentes ante el poder creado a través del desarrollo de la ciencia.

El concepto de razón, en el que se basa la filosofía, implica la exigencia de que todos los ámbitos de la realidad puedan hacerse transparentes. Por eso, una teoría racional se propone explicar todo el horizonte de fenómenos que se presentan en un momento determinado. La teoría de la acción comunicativa pretende cumplir tal exigencia. Por esto podemos distinguir en ella dos momentos: los elementos teóricos que la componen y su universal fuerza explicativa, consistente en que por su mediación es posible explicar tanto el desarrollo de la modernidad como los motivos por los que han fracasado las otras teorías, los otros sistemas filosóficos. El primer y fundamental elemento teórico es la *definición del concepto de razón*. Si tomamos el modelo aristotélico y el de la razón pura de Kant, nos encontramos con que el sistema de las categorías investiga la articulación de nuestras relaciones con los objetos. Si tomamos a Descartes, Hegel o Fichte, encontramos el esfuerzo de un sujeto reflexivo que quiere conocerse a sí mismo. El sujeto pasa del reino inconsciente al de la claridad reflexiva. Si, finalmente, acudimos a Heidegger, el fundamento último de la razón se nos sustrae en los abismos inescrutables del ser. ¿Dónde está el lugar de encuentro con la razón?

Habermas considera como «razón subjetiva» todo enfoque filosófico que conciba el yo en forma de una esfera inmanente en sí misma desde la que hemos de relacionarnos con los objetos o con el otro hombre. Bajo esa perspectiva, la razón está en el sujeto y es subjetiva. Las teorías de la razón apenas han estado centradas en el lugar originario del hombre, que, por lo menos para Habermas, es la sociedad. El último representante importante de la filosofía del sujeto, Husserl, no pudo resolver de forma plausible el problema de la intersubjetividad.

Para Habermas, el lugar en el que aflora la razón, en el que ésta se encuentra consigo misma, no es la subjetividad monádica, el pensante solitario, sino el medio intersubjetivo e interactivo del lenguaje y de la sociedad. Lo dicho se acredita con la simple pregunta: ¿qué pensador sacaría de su experiencia solitaria los temas sobre los que piensa? La razón deja de ser subjetiva por el hecho de que encuentra sus estructuras y temas en los grandes medios que están más allá de la subjetividad solitaria. ¿De dónde sale esta razón? Habermas no duda de que la razón es emergente,

autoconstitutiva, de que nace a través de procesos históricos contingentes. No habla de una razón absoluta que trace su propio camino, a diferencia de Hegel, en quien, sin embargo, se inspira ampliamente, por ejemplo, en la idea del espíritu objetivo. Podría decirse, por tanto, que la razón es contingente y que, en consecuencia, no podemos esperar que la totalidad de los procesos históricos sea racionalmente congruente. Pero aquí entra en juego la persuasión habermasiana, apenas articulada explícitamente, de que la razón emerge en congruencia consigo misma dentro de sus diversos ámbitos (teórico, práctico y estético). Por eso, la teoría de la acción comunicativa no solo contiene el elemento de la intercomunicación entre hombres, sino también el de que los diversos ámbitos de la razón se comunican entre sí y confluyen. Sin este elemento no tendría sentido la explicación de la modernidad como un campo de aplicación de la teoría. Habermas de ninguna manera intenta fundamentar la teoría desde primeros principios o evidencias. Para él la razón es fáctica, o sea, se encuentra a sí misma en lo que de hecho se da. Hay una transición desde lo no conocido, desde lo inconsciente, a lo articulado explícita y conscientemente. El medio primordial de esa articulación es el desarrollo de la actividad discursiva, la participación en los discursos. La teoría de la acción comunicativa es precisamente el último paso dentro del proceso histórico de la articulación de la razón. Lo mismo que en todo tipo de teoría científica, también en la de Habermas los elementos teóricos se justifican por el esclarecimiento de los hechos que han aflorado en el horizonte de la historia. En la reflexión teórica se trata de una facticidad que se esclarece.

Para la aplicación de la teoría a la explicación de la modernidad es decisiva la distinción entre «sistema» y «mundo de la vida». El sistema atiende a la reproducción material de la especie y consta de la economía y de la administración. Aquí actúa la razón medio-fin, llamada también instrumental o funcional. El «mundo de la vida», en cambio, tiende a la reproducción de la especie transmitiendo el sentido tradicional y creando nuevo sentido. Este ámbito está radicado en la razón comunicativa. Habermas se apoya en los estudios de Max Weber, Mead, Durkheim, Marx, Horkheimer y Adorno para enfocar el tema de la sociedad actual. Asume la idea de que la sociedad capitalista moderna surge por una preeminencia de la acción medio-fin sobre las demás dimensiones de la vida humana. Y, a su juicio, no solo se potencia esta acción en su ámbito específico, sino que ella

tiende a invadir muchos campos que antes se desplegaban mediante la dinámica de la acción comunicativa. Por ejemplo, el derecho se desliga de motivos morales, y así surge el dominio legal, que considera las preguntas prácticas como si fueran técnicas; se produce un alejamiento de las tradiciones; muchos ámbitos de la vida, en concreto de la familiar, se someten al monetarismo y a la organización burocrática (enfermedad, vejez, invalidez, educación...); las prestaciones sociales han de servir a la integración social, pero a la vez tienen ciertos efectos desintegradores de los pequeños grupos sociales; la organización de la actividad política paraliza la formación discursiva de la opinión; se legisla la vida familiar y escolar, con lo cual estas dos esferas se abren a las intervenciones burocráticas y judiciales. Habermas caracteriza la tendencia del sistema a invadir las esferas simbólicas de la acción comunicativa con la expresión «colonización del mundo de la vida»:

> La tesis de la colonización interna afirma que los subsistemas economía y Estado se hacen cada vez más complejos como consecuencia del crecimiento capitalista y penetran cada vez más profundamente en la reproducción simbólica del «mundo de la vida».[490]

Pero el interés fundamental de la teoría de la acción comunicativa no está centrado en descubrir la marcha triunfal de la acción instrumental, cosa que ya habían hecho, por ejemplo, Max Weber, Marx, Horkheimer y Adorno, sino en mostrar el complejo entramado de la racionalidad en la Edad Moderna. Habermas, con base en los análisis de Max Weber sobre las racionalizaciones a través de las religiones, hasta llegar a la Reforma protestante (sobre todo, la ética profesional del calvinismo), sostiene que la diferenciación y especialización del moderno mercado burgués no hubiera sido posible sin una elevación previa del nivel de racionalidad en el «mundo de la vida». Cabe señalar, por ejemplo, los siguientes estadios: unidad indiferenciada de moral y acción técnica, moral ligada al contenido, universalización religiosa de la moral, universalización de una moral autónoma con independencia del contenido material y de la fundamentación religiosa. Mientras el «mundo de la vida» asentaba su unidad en un tronco metafísico o religioso, existía en cierto modo una

unidad de la razón o una razón sustancial. Pero Habermas plantea su problemática fundamental desde el contexto en que, por la diferenciación de los diversos ámbitos humanos, se van constituyendo campos particulares de racionalidad: la verdad cognitivo-instrumental, la rectitud moral-práctica y la veracidad estético-expresiva. Se forma en cada ámbito una cultura de expertos, que reivindica la autonomía de la racionalidad respectiva. Con ello la ciencia, la moral y el arte se separan de la existencia cotidiana. Esto tiene como consecuencia un empobrecimiento del «mundo de la vida». Su debilitación permite que el sistema lo invada.

¿Qué solución da Habermas a este problema? En principio no enjuicia negativamente la diferencia del mercado y de los diversos sectores autonómicos, pues esto se hace necesario cuando la vida alcanza un determinado nivel de complejidad. Lo cual significa que para Habermas la alienación o cosificación no se cifra precisamente en la regulación de las relaciones laborales por el medio del dinero. El desajuste (o lo patológico) de la situación actual es caracterizado ahora como colonización del «mundo de la vida» (de la esfera comunicativa, de las relaciones intersubjetivas).

Si la patología está en la colonización, es indudable que la terapia habrá de consistir en la descolonización. Se trata de revitalizar el «mundo de la vida» para que sea capaz de resistir al sistema colonizador. Por eso Habermas busca el potencial revolucionario en los movimientos de protesta contra la hegemonía y los desmanes en el sistema del mercado. Y de cara a la praxis futura, su mensaje no puede interpretarse sino como una recuperación del equilibrio entre el mercado y la vida, de tal manera que aquél mantenga su propia autonomía, pero ésta a su vez se despliegue como intersubjetividad comunicativa.

Por tanto, según decíamos, la alienación no va ligada a la cosificación en cuanto tal, o sea, al hecho de que el sistema de autoconservación (o producción) del hombre se articule a través del medio objetivo o cósico del dinero, no va ligada al trabajo abstracto, es decir, a la desvinculación entre el trabajo concreto del individuo y el fruto concreto de su trabajo, sino al hecho de que se instrumentalice o cosifique lo que, de por sí, no es instrumentalizable o cosificable. Y esto es lo que, por implicar un álter ego, no puede someterse al cálculo de los medios para mis fines, sino que ha de sincronizarse en un consenso cabal, en la validez intersubjetiva de lo que es justo precisamente por ser común y compartido, y porque, en cuanto tal,

constituye aquella comunidad en la que se identifican el ego y el álter ego. Por el hecho de que el sistema impide la expansión de tales ámbitos comunicativos, reprime la vida y la subjetividad libre.

La colonización del «mundo de la vida» es un peligro, una patología, pero no ha llegado a destruir las otras formas de racionalidad. Más bien,

> contra una reducción empirista de la problemática de la racionalidad solo podrá protegernos un análisis tenaz de aquellas intrincadas vías por las que la ciencia, la moral y el arte también comunican entre sí.[491]

Esta comunicación implica que desde cada ámbito de la razón se transfieren contenidos a los otros. Por ejemplo, el mercado, mediante la figura del contrato, recurre constantemente al «mundo de la vida», ya que el contrato no es posible sin el consenso intersubjetivo; el arte posvanguardista continúa la línea moderna del arte autónomo, cultiva el reino de las formas, y a la vez está comprometido con la realidad, de manera que penetran en el arte dimensiones cognitivas y morales. A su vez, la inclusión de motivos hedonistas en la ética introduce puntos de vista de cálculos de consecuencias y de la interpretación de necesidades en las éticas universalistas. Para Habermas, esto indica que los momentos de la razón radicalmente diferenciados apuntan a una unidad que no se logrará de nuevo en el plano de las imágenes del mundo, sino solamente en una comunicativa praxis cotidiana no cosificada.

Por esa comunicación entre las razones espera Habermas reconciliar la modernidad escindida consigo misma. En este sentido usa la sentencia *nemo contra Deum nisi deus ipse*. Es decir, solo la razón es capaz de curar las heridas que ella se ha producido.[492]

Desde el trasfondo de su teoría, Habermas discute las interpretaciones más importantes de la modernidad. El denominador común en las réplicas de Habermas es la acusación de una falta de distinción entre sistema y «mundo de la vida». En Marx reconoce su genialidad en el análisis de la forma de mercancía, en la descripción de la forma en que el trabajo vivo cae bajo el poder de los imperativos del trabajo abstracto (sistema). Con ello, las relaciones sociales se transforman en relaciones instrumentales. Y a la vez objeta a Marx que incurre en el error de establecer un enlace dialéctico entre sistema y «mundo de la vida». Marx, dice, sucumbió a la tentación hegeliana

de una totalidad dialéctica, de acuerdo con la cual construye el sistema y el «mundo de la vida» como un todo falso. Marx cree que el subsistema de la economía determina la evolución de la sociedad en conjunto; reduce la relación entre economía y aparato estatal a la de base y supraestructura. Y esto es insuficiente para dar una explicación de las sociedades capitalistas desarrolladas.

Reviste especial interés el juicio que a Habermas le merece la posición de Horkheimer y Adorno desde la perspectiva de la teoría de la acción comunicativa. Obviamente esgrime reflexiones dirigidas ya contra Marx, concretamente la de que no se puede interpretar todo el proceso bajo la óptica de la razón instrumental. Al triunfo total de este tipo de racionalidad en la época moderna, tal como lo expone la *Dialéctica de la Ilustración*, Habermas opone su tesis de que lo peculiar de la época moderna es el desarrollo autónomo de los momentos de la razón. La preponderancia de la razón instrumental puede superarse, a su juicio, mediante un fortalecimiento de la razón comunicativa. Habermas echa en cara a Adorno y a Horkheimer que, pese a toda su crítica de la razón instrumental, siguen aprisionados en ella, en una razón subjetiva, y desconocen la razón comunicativa. Por eso no están en condiciones de ofrecer una crítica y una terapia verdaderas. Pero a Habermas se le plantea la cuestión de si realmente resuelve el problema que Horkheimer y Adorno habían planteado: el de una naturaleza dominada y subyugada por la subjetividad humana.

Moral y derecho bajo la perspectiva de la acción comunicativa: bien moral y universalidad formal

La obra de Habermas desarrolla a través de los años puntos de vista que asomaban ya en *Historia y crítica de la opinión pública*, y que, en medio de las transformaciones, se mantienen coherentemente hasta el final. Después de formular la teoría del discurso y la teoría de la acción comunicativa su interés ha estado centrado en cuestiones morales y jurídicas. La tendencia predominante es extender el modelo del discurso a todos los ámbitos. Se mantiene la exigencia compartida con Apel de elaborar una *moral formal*, que analiza las normas presupuestas en el lenguaje como tal para la obtención de enunciados válidos. Esto implica una preeminencia de la

forma sobre el contenido. El contenido es válido si se legitima por las reglas de procedimiento.

Sin embargo, esa primacía de la forma sobre el contenido ha de interpretarse de acuerdo con el triple uso de la razón en Habermas: el pragmático, el ético y el moral, que corresponden a la finalidad, al bien y a lo justo. En el uso pragmático, supuestos los valores y fines aceptados por el agente, se trata de analizar los medios que conducen a ellos, de poner en relación causas y efectos según preferencias de valor y según los fines que nos proponemos. Ahora bien, si los valores mismos se hacen problemáticos, nos encontramos ante la pregunta «¿qué he de hacer?», la cual apunta sobre todo a la historia de la propia vida, a la propia realización. Con ello abandonamos la racionalidad medio-fin y nos enfrentamos con la cuestión de qué vida queremos llevar o qué persona queremos ser. La cuestión no se refiere a preferencias superficiales o débiles, como el peinado o el abrigo preferido, sino a la concepción que una persona tiene acerca de sí misma. Estas decisiones de valor afectan desde Aristóteles a la «vida buena». Aquí tiene su campo de acción la ética, que busca los caminos para seguir una vida buena y feliz.

La pregunta «¿qué debo hacer?» cambia de nuevo su sentido cuando mis acciones tocan los intereses de los otros y conducen a conflictos. Entonces entramos en el terreno de la moral, en el que examinamos nuestras máximas según su compatibilidad con las de otros. Las máximas son un punto de cruce entre la ética y la moral, concretamente porque en una máxima yo puedo examinar si es buena para mí, o si se puede postular como válida para todos. En el primer caso nos hallamos frente a una decisión ética, en el segundo ante una reflexión moral. Solo una norma universalizable desde la perspectiva de todos los afectados puede llegar a ser una norma moralmente vinculante.

La ética se refiere a lo que es «bueno» desde el punto de vista particular, donde tienen cabida las propias experiencias, las preferencias axiológicas y los contenidos materiales, que pueden presentarse como candidatos a la universalización. La moral, en cambio, aborda las cuestiones de la «vida justa», de las normas que han de tener vigencia para todos. La *ética discursiva*, anclada en la teoría del discurso, está orientada hacia el ámbito de la universalidad, que se halla desligada de todo tipo de tesis metafísicas y se desarrolla a través de los razonamientos de los hombres concretos. Éstos,

guiados por la pauta de llegar a un acuerdo entre todos los afectados, han de analizar los intereses que puedan aspirar a la universalización. La naturaleza de lo universal ofrece por sí misma un criterio para seleccionar las cuestiones que son relevantes en el campo moral. El principio del consenso no ha de confundirse con el de la mayoría, pues implica que la moral tiene que merecer la aceptación de cada uno y, por tanto, actúa siempre como una guía reguladora que invita a superar las limitaciones fácticas. Al erigirse como emblema de la racionalidad, aspira a ser un camino superior al de la metafísica o al de las persuasiones religiosas, en los que el bien absoluto que pretende poseer cada escuela o confesión conduce a enfrentamientos sin mediación, hasta el punto de llegar a la lucha por las ideas. El principio del consenso pide que las disputas se diriman argumentativamente, sin recurrir a ninguna coacción.

Habermas expone ampliamente su concepción de la ética y la moral en *Pensamiento postmetafísico*.[493] En ella la superación del pensamiento metafísico es el punto de partida para la «ética del procedimiento». En efecto, si no podemos partir de la naturaleza de Dios, del alma, del mundo, y del hombre, no es posible apoyarse en el ser de las cosas para derivar desde allí el deber. ¿Y por qué no podemos arrancar de la metafísica o de una estructura ontológica del acontecer? Confluyen a este respecto todo un conjunto de factores en la transformación de la situación intelectual: la primacía de la razón práctica de Kant; la crisis del sistema de Hegel y de la filosofía marxista de la historia; el historicismo y el vitalismo, que suplantan el sujeto trascendental por la productividad de la vida; y finalmente el giro lingüístico, que pone fin a la filosofía de la conciencia. La filosofía del lenguaje, que atribuye a éste la función constitutiva del mundo, excluye tanto la metafísica como el sujeto de esa función constitutiva. Al identificarse el lenguaje con la realidad, se ha perdido enteramente todo lo que merezca llamarse «real» en la naturaleza física y en la humana.

En esta situación Habermas formula su proyecto de una *ética posmetafísica*, concebida como una traducción de la moral kantiana al horizonte de la filosofía del lenguaje. La moral kantiana pone el plano moral de la universalidad por encima de todo bien concreto; en ella el deber se desliga del bien. Esa desvinculación es posible gracias al *formalismo*. Habermas y Apel asumen el formalismo kantiano en el sentido de que, bajo

una perspectiva posmetafísica, el criterio o el fundamento de la racionalidad ya no está en los contenidos objetivos, en una posible evidencia de los enunciados, sino en el procedimiento por el que se obtienen las proposiciones compartidas intersubjetivamente. Todo enunciado es revisable; lo racionalmente válido es la coincidencia de los que participan en el proceso de argumentación. Esa racionalidad procedimental se extiende a la moral y a la filosofía en general. Lo unificante de todo saber racional consiste en las reglas de argumentación. En cambio, el contenido, tanto de las ciencias como de la ética, pasa a ser un material provisorio, que en un momento determinado puede aceptarse universalmente en la discusión y más tarde someterse a revisión. Incluso los derechos del hombre, que podrían sugerir la validez de un contenido legitimado por sí mismo, se explican en la moral del discurso como una explicitación de sus propias reglas.

Sin embargo, la ética del discurso no rompe completamente el vínculo con los bienes asumidos en una determinada forma de vida. A este respecto se apropia el concepto de «mundo de la vida» en Husserl. Escribe concretamente Habermas:

> Y en este aspecto al pensamiento filosófico se le sigue planteando la tarea de apropiarse, en un cono de luz que se ha vuelto a la vez más estrecho y más intenso, la respuestas de la tradición, es decir, el saber de salvación que en las culturas superiores desarrollaron las religiones y el saber del mundo que en las culturas superiores desarrollaron las cosmologías, de apropiarse de lo que de ese saber pueda resultar aún convincente con buenas razones a los hijos e hijas de la modernidad.[494]

Los sujetos que se comunican se encuentran ya en el «mundo de la vida», el cual posibilita su comunicación. En él está dado un mundo de certezas, que constituye una totalidad, que actúa de forma explícita y prerreflexiva. En las certezas compartidas también está presente el legado de la metafísica y de la religión. De todo ese fondo es posible apropiarse lo que aún resulte convincente por buenas razones. Habermas menciona, en concreto, la idea judeocristiana de la historia de la salvación, necesaria para entender conceptos como el de moralidad y el de eticidad, persona e individualidad,

libertad y emancipación.[495] Aunque renuncia a una concepción sustancial de la razón, no obstante defiende que es tarea de la filosofía descubrir una razón que opera ya en la práctica comunicativa misma, en la que se entrelazan la verdad, las normas y las manifestaciones subjetivas. Esa racionalidad comunicativa permite enjuiciar las comunicaciones distorsionadas y las deformaciones de las formas de vida.

Porque la moral del discurso está desgajada del «mundo de la vida», tiende un puente entre la *solidaridad* y la *justicia*, entre la vinculación a una determinada forma de vida, que nos hace concretamente solidarios con los otros hombres, y las pretensiones estrictamente universales de la argumentación racional. En el mundo mismo de la vida hay contenidos capaces de presentarse como candidatos a la universalidad. No obstante, tan pronto como pasamos a la legitimación discursiva dejamos atrás las cuestiones de una «vida buena». El principio de universalización introduce un corte entre los enunciados evaluativos y los estrictamente normativos o relativos a la justicia. La moral, lo aceptado racionalmente, nunca constituye la totalidad de una sociedad concreta. Un exceso de racionalización del «mundo de la vida» acarrea el peligro de una pérdida de felicidad. La moral podría considerarse como un caparazón protector que permite el desarrollo de los diversos estratos del «mundo de la vida». Los participantes en el discurso tienen que distanciarse transitoriamente de la validez de las formas de vida previamente halladas, pero vuelven al mundo anterior una vez cumplida la función discursiva, si bien con la posibilidad de que los resultados logrados introduzcan en él alguna transformación. La racionalidad discursiva realiza la tarea de mantener unido el «mundo de la vida». No obstante, queda oscuro el nexo entre el bien y la justicia, así como entre los diversos ámbitos de la razón. ¿No tiene fuerza universalizante el bien por sí mismo? Habermas no atiende tanto a esta pregunta como al procedimiento de unificación cuando hay conflicto entre bienes. Lo discursivo es el garante de la universalidad.

La ética discursiva es compatible con el pluralismo social, con las persuasiones que los hombres tengan acerca de lo que es bueno, acerca de los principios que han de regular su vida, pues no intenta lograr un consenso vinculante en todos los ámbitos, sino solamente en aquellos donde sea ineludible una orientación común. Por ejemplo, en la actualidad, el

problema ecológico afecta a todos, mientras que el calendario de fiestas es susceptible de una gran diferenciación regional.[496]

Habermas ha sido criticado por su separación entre lo moral (lo justo) y lo bueno, que lleva anejo un marcado formalismo. Su enfoque parece, sin duda, una tentativa legítima para trazar un puente entre concepciones opuestas de lo que es bueno. Si hemos de excluir la violencia, parece obvio el intento de consensuar discursivamente las zonas de necesario encuentro y comunicación. Pero se presentan aquí dos dificultades. De una parte, el peligro de universalizar un modelo de vida burocratizado por la legislación positiva, y, de otra parte, la cuestión de lo que realmente resulta convincente para todos los hombres. ¿No es más eficaz el intento de hallar bienes que afectan a todos los hombres y, por tanto, son consensuables? Estos temas siguen siendo objeto de discusión.

Moral y derecho

La moral nos sitúa ante lo que es legitimable discursivamente como válido para todos. ¿Qué distinción hay entre ese ámbito de universalidad y la *esfera del derecho*, que también goza de universalidad? Habermas trata de la relación entre moral y derecho en *Facticidad y validez*.[497] «Facticidad» indica lo que tiene *vigencia*, por ejemplo, como derecho positivo, y la «validez» se refiere a lo que otorga *legitimidad*. Por el hecho de preguntar acerca del procedimiento que otorga legitimidad al derecho establecemos una diferencia entre leyes simplemente existentes y leyes justas. Con ello se introduce una tensión entre derecho y moral. La potenciación de la vida democrática en forma de normas sometidas a los procesos discursivos tiende a moralizar la política. Habermas desarrolla una «teoría discursiva del derecho» con el propósito de mediar entre el derecho vigente y la moral. Al emprender esta tarea hay que deslindar tres ámbitos fundamentales: lo *legitimable* en términos jurídicos, aunque no pueda justificarse en el plano discursivo, el *derecho meramente coactivo*, que no merece la aceptación racional, y las *normas* que pueden aceptarse argumentativamente. Cuanto más alto sea el componente institucionalizado de legitimación discursiva en un sistema jurídico, tanto mayor es su grado de validez.

No obstante, el derecho conserva siempre su peculiar forma coactiva, de modo que no hace depender la vigencia legal del acatamiento interno de los ciudadanos, sino que impone coactivamente incluso lo legitimable en el plano moral. No obstante, para Habermas el derecho y la política no son un sistema cerrado en sí mismo, sino que mantienen una conexión con la moral. Ambas esferas se desarrollan en el ámbito de la razón práctica, ninguna se somete a la otra, pero se da una complementariedad entre ellas. Las dos cumplen funciones de «regulación consensual de conflictos de acción y tareas de integración social».[498] Por otra parte, algunas conquistas logradas en la discusión moral han sido incorporadas luego al sistema jurídico. Y en la evolución histórica de la época moderna la implantación del estado democrático de derecho constituye un impulso moralizador.

En general, todas las sociedades contienen en su sistema jurídico algún motivo o reflexión legitimante que distingue la autoridad del mero poder. El derecho se legitima por la legalidad, por las instancias capaces de establecer un derecho positivo, y a la vez por la legitimidad, por el principio de fundamentación aducido, que normalmente implica razonamientos de tipo moral. Las personas que no comulgan con el actual sistema socioeconómico en su conjunto desconfían del pensamiento habermasiano por considerarlo demasiado vinculado a él, porque intenta legitimarlo en su núcleo fundamental a pesar de su progresivo avance hacia la miseria de una vida privada consistente en un consumo escaso y una reflexión más escasa todavía. Habermas, a diferencia de Heidegger, no sueña con un nuevo comienzo del pensamiento occidental, no ve otro horizonte de la razón que el desarrollado históricamente. Desde su punto de vista, o salvamos la razón histórica, o nos encaminamos a un callejón sin salida. Por eso se aferra al cultivo del modelo que a partir de la democracia liberal se ha desarrollado en nuestras constituciones occidentales. Las crisis de estos sistemas no pasan de ser, a su juicio, patologías que hemos de curar con su propio sistema inmunológico, el de la racionalidad comunicativa. La opinión pública fue el soporte de las primeras democracias. Habermas considera superable su destrucción en las modernas prácticas manipulativas; el medio para ello es potenciar la discusión pública en todos los niveles. Se resiste a un juicio globalmente negativo sobre la discursividad democrática en nuestra situación actual e intenta resaltar los progresos emancipadores en sus

cuerpos constitucionales. La pauta regulativa de la acción futura no puede ser otra que potenciar los procesos deliberativos en la configuración del espacio público. La universalización del voto ha de ir acompañada por la universalización de la argumentación. Los conflictos políticos deben resolverse mediante prácticas argumentativas. En la medida en que a todos los niveles sociales se introduzcan procesos argumentativos y deliberativos como fondo de la acción política y de la legislación, se producirá una confluencia entre moral y derecho. Los gélidos bloques del poder han de deshacerse bajo los rayos de la razón pública.

La *moral* y el *derecho* responden a discursos muy diferentes. La moral se extiende a todos los ámbitos de la vida y no establece una separación entre la conciencia moral privada y la responsabilidad pública. El derecho, en cambio, sirve para que los ámbitos de la autonomía privada queden liberados de las intervenciones arbitrarias del poder público. El derecho es una forma selectiva, no holística, de regulación de la conducta,[499] y afecta a los individuos no en cuanto personas individualizadas por la historia de su vida, sino solamente en la medida en que adquieren su condición de personas jurídicas, en cuanto se constituyen en portadores de derechos subjetivos. El poder del Estado garantiza que las leyes se cumplan por término medio y recurre a la fuerza para lograr este cumplimiento. El derecho prescinde de los motivos e intenciones, exige acciones conforme a la ley y se limita a la conducta externa. La moral, por el contrario, apela a la buena voluntad. El derecho exige más cosas que las justificables moralmente. El derecho no se reduce a la generalización igualitaria de intereses (principio moral).

Ciertamente, los ciudadanos en la búsqueda del bien común han de estar abiertos a las reflexiones morales, pero el campo de la política no se reduce al de la moral o al de la justicia, sino que asume también puntos de vista como el de la conservación política, económica y cultural. La política recurre a los compromisos, mientras que los mandatos morales son incondicionalmente válidos y no pueden hacer compromisos. La política no se puede moralizar directamente, por ejemplo, a través del modelo platónico del «buen gobernante» o por medio de la acción revolucionaria.[500] El principio democrático, según el cual tienen validez legítima «aquellas leyes que pueden hallar el consentimiento de todos los ciudadanos en un proceso

legislativo discursivo»,[501] se relaciona con la fundamentación de la legitimidad y goza de autonomía frente al principio moral, aunque tenga cierta analogía con él. Por ejemplo, un gobierno puede utilizar medios inmorales para granjearse la legitimidad democrática. En todos los ámbitos mencionados, el moral, el jurídico y el principio democrático, actúa la racionalidad del procedimiento discursivo, pero éste se encarna según modalidades de discursos diferentes en cada uno de esos ámbitos.

El pensamiento de Habermas es claramente *cosmopolita* y sigue la línea de Kant en *La paz perpetua*. ¿Qué tratamiento da al problema de las minorías bajo esta perspectiva? Aborda el problema en *La inclusión del otro: estudios de teoría política* (1996) y la *Constelación postnacional* (1998). No acepta los nacionalismos étnicos ni la imposición de un determinado sistema de valores a la sociedad en general. El ciudadano tiene derecho a mantener sus creencias y tradiciones. Pero el espacio público ha de configurarse por un proceso argumentativo en el que los individuos, movidos por el interés de la subjetividad consensuada, sean capaces de elevarse a puntos de vista universales, guiados por la capacidad de distinguir entre persuasión individual y las ideas universalizables. Los emigrantes, por ejemplo, han de ser respetados en sus diferencias culturales, pero a la vez tienen que participar en el esfuerzo por construir una esfera moral, jurídica y política que sea válida para todos. No se les puede exigir que adopten la forma de vida, pero sí la forma de convivencia política. La esfera cívica ha de construirse por encima de los particularismos étnicos, éticos, axiológicos y culturales.[502]

Habermas aboga por un *derecho mundial*. Según él, la globalización de la economía ha de ir acompañada por una universalización de la democracia. Reivindica la creación de instituciones capaces de dirigir la reflexión político-moral en una situación de creciente relación entre todos los pueblos. De cara a la identidad colectiva en sociedades plurales, Habermas ha contribuido a difundir el concepto de «patriotismo constitucional», acuñado por Dolf Sternberger. Desde su punto de vista, ha terminado la época de las identidades nacionales fuertes. En esta situación la construcción de la identidad se realiza mediante una selección de notas identificantes acuñadas en procesos reflexivos de comunicación pública. El

nuevo tipo de identidad se forma por la afirmación de la constitución, los derechos humanos y los principios fundamentales del Estado de derecho.

Habermas enfoca el problema de los *nacionalismos* en congruencia con los principios expuestos. Se muestra muy cauteloso frente a un nacionalismo étnico, es decir, frente al intento de basar el Estado en una realidad anterior a la fundamentación discursiva de la comunidad política, por ejemplo, en el factor racial. Dentro de su línea republicana, se resiste a todo derecho que preceda al otorgado por la comunidad, por los dialogantes que se constituyen en comunidad política. El *principio de nacionalidad* en sentido democrático es

> la voluntad común de fundar una existencia estatal, y, como consecuencia de esta decisión, es la práctica constitucional misma mediante la que los participantes se constituyen como una nación de ciudadanos.[503]

En sentido estricto, para Habermas no hay pueblo, ni sangre, ni individuo que preceda al contrato o consenso comunitario. Ve el riesgo que hay en ambas posturas, la que hace emanar los derechos individuales de la comunidad y la que defiende inconculcables derechos previos a ella; la primera implica el peligro de mayorías tiránicas, la segunda impone limitaciones desde fuera a la comunidad autoconstituida en el discurso público. Esto implica la cuestión de si la autonomía es privada o pública, y la de si el procedimiento democrático es el fundamento del derecho. Dicho con toda brevedad, la cuestión sería: ¿tengo algún derecho con anterioridad a su defensa argumentativa en la comunidad donde ha de ejercerse? Habermas está persuadido de que no existe tal derecho. Desde su punto de vista

> pueden reclamar legitimidad aquellas regulaciones que todos los posibles afectados pudieran aceptar como participantes en discursos racionales.[504]

El proceso democrático tiene que asegurar al mismo tiempo la autonomía privada y la pública. Los sujetos del derecho privado, y en concreto las mujeres, en la conquista de sus libertades subjetivas

> han de ponerse de acuerdo acerca de los puntos de vista relevantes conforme a los cuales lo igual debe ser tratado de modo igual y lo desigual de modo desigual.[505]

Es decir, la correlación entre lo privado y lo público tiene que decidirse en un proceso argumentativo. El individuo adquiere conciencia de sus derechos privados en un proceso lingüístico.

Moral y religión

La teoría de la acción comunicativa en principio es independiente de toda teología. No obstante, como veremos, Habermas atribuye a la religión una aportación importante a la génesis de la razón. Tanto la delimitación negativa frente a la religión como su enlace genético con la razón han sido objeto de un debate importante con los teólogos, especialmente con Helmut Peukert y Johann Baptist Metz. Habermas, por su parte, ha tocado el tema de la religión en *Textos y contextos* (1991), *Israel o Atenas* (1991-1997), *Fragmentos filosófico-teológicos* (1997), *La inclusión del otro* (1997), *Entre naturalismo y religión* (2005).[506] La filosofía habermasiana se desarrolló en un estadio secularizado, sin ningún respaldo metafísico, es decir, en un contexto posmetafísico. «Su propuesta —escribe J. A. Estrada— es claramente una ética sin teología, intersubjetividad comunicativa en lugar de religión, emancipación como alternativa al ansia de salvación.»[507] El lugar de Dios, añade, ha quedado vacío, y ha sido sustituido por la trascendencia de la *comunidad ideal de comunicación*. Sin embargo, Habermas reconoce una aportación tan amplia de la religión judeocristiana a la filosofía, que deja planteada la tarea nada fácil de deslindar el comportamiento filosófico frente al teológico. Por ejemplo, en diálogo con Metz escribe:

> Sin una infiltración de ideas de origen judeocristiano en la metafísica griega, no hubiéramos podido construir aquel entramado de conceptos específicamente modernos que convergen en un concepto de razón a la vez comunicativa e históricamente situada.[508]

A continuación menciona los siguientes elementos concretos: la exigencia de igual respeto para todos y cada uno; el sujeto socializado que se individualiza a lo largo de su vida y como individuo insustituible es al mismo tiempo miembro de una comunidad; la liberación, como emancipación de condiciones humillantes y como proyecto utópico de una forma de vida lograda. Sin embargo, hay en el cristianismo elementos válidos en el plano ético que no pueden reivindicar un reconocimiento universal «en el *mismo sentido* en el que puede hacerlo una teoría procedimental del derecho y de la moral en relación con los derechos humanos y los principios del Estado de derecho».[509]

Puesto que nuestra mentalidad política se alimenta de contenidos tomados de la tradición religiosa, la sociedad secular no puede renunciar a los recursos de sentido que le transmite la religión. Y, a la vez, las religiones no habrían de ahorrarse el esfuerzo de traducir sus contenidos al lenguaje secular de la comunidad ético-política. Ahora bien,

> las fronteras entre razones seculares y razones religiosas son fluctuantes, por lo que su controvertida fijación debería entenderse como una tarea cooperativa, que exigiría a cada una de las partes aceptar también la perspectiva de la otra.[510]

Sin embargo, el autor de estas palabras no se pronuncia sobre su posición estricta en el tema de la relación entre *fe* y *razón*. En cualquier caso es significativa la afirmación:

> Yo defiendo la tesis de Hegel, según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma. El pensamiento posmetafísico no puede comprenderse a sí mismo si no integra en su propia genealogía las tradiciones religiosas al lado de la metafísica.[511]

Habermas confía en que los potenciales semánticos de las tradiciones religiosas puedan transformarse en un lenguaje argumentativo. Trata este tema en *Entre naturalismo y religión*, donde defiende una razón sin trascendencia, consistente en que el más allá sale del estado trascendente y se fluidifica en las operaciones de este mundo.

Sin embargo, también es consciente de las debilidades de esta posición. Ante el panorama de lo que él llama una «modernidad arrepentida»,[512] es decir, ante la dificultad de que la razón encuentre un fundamento consistente en sí mismo para la configuración de la vida pública, de que pueda esgrimir un concepto universalmente vinculante de la vida buena y ejemplar, admite la necesidad de que la filosofía reflexione sobre sus propios orígenes religiosos y metafísicos. Por ejemplo, en el pasado la compenetración entre el cristianismo y la metafísica ha conducido a que la filosofía se apropiara de conceptos como responsabilidad, autonomía y justificación, historia y recuerdo, nuevo comienzo, innovación y retorno, emancipación y cumplimiento, enajenación, interiorización y encarnación, individualidad y comunidad, dignidad e igualdad de los seres humanos.[513] Por eso se abre una compleja relación entre el mundo secularizado y el religioso. La solución habermasiana tiene tres postulados básicos: el Estado es secular, aconfesional, y en cuanto tal aspira a leyes universales cuya base de legitimación es el discurso racional; las religiones tienen que asumir la secularización del Estado y su base de legitimación, aunque, por otra parte, pueden ofrecer a la discusión pública todo su potencial de sentido (concepción de la dignidad humana, normas morales, puntos de vista sobre la familia, etcétera); los ciudadanos aconfesionales y arreligiosos tienen que admitir a los creyentes con sus persuasiones como ciudadanos que participan legítimamente en la discusión pública. Habermas exige a las tres partes el mismo grado de comprensión para los respectivos enfoques.

No obstante, camina sobre ascuas en las siguientes dificultades no resueltas: ¿qué se entiende por «secular» y cuáles son los límites de la secularización? ¿Tiene el Estado un campo jurídico y moral suficientemente autónomo a espaldas de las aportaciones históricas de las diversas tradiciones religiosas y humanistas? ¿Merecen una consideración especial aquellas corrientes históricas de un círculo cultural concreto que han aportado los valores fundamentales de la sociedad? ¿Puede pedirse a los ciudadanos religiosos que acaten las decisiones legales cuando éstas se oponen a sus persuasiones irrenunciables, por ejemplo, en cuestiones relativas al aborto, a la estructura de la familia, a la transmisión de valores en la educación y a la manipulación de la descendencia?

Habermas corre el peligro de querer servir a dos señores: a la religión y a la razón secularizada. Para entrar en diálogo ambas han de despojarse de su propia capa. La religión, en orden a instalarse en este mundo, tiene que descender al terreno de la razón secularizada. Y la razón afirma su autonomía, pero es tan pobre en contenidos que no puede menos de alimentarse en la mesa de la religión. Estamos ante una posición muy cercana a la de Hegel, pero sin la afirmación de ningún «en sí». Ante una razón que emerge históricamente, sin que conozcamos ninguna raíz de donde emerge, ¿cómo podremos cerciorarnos de haber alcanzado jamás un terreno firme? Tanto la religión como la filosofía se vuelven demasiado *light*, demasiado frágiles. ¿Depende del diálogo intersubjetivo que el lenguaje religioso haya de desaparecer o no?

La posición de Habermas ante esta pregunta es ambivalente. En principio defiende la apropiación laica de la herencia judeocristiana, al estilo de Kant, Hegel y Marx. Pero, por otra parte, también legitima la presencia de Kierkegaard o Schleiermacher en la mesa de diálogo del discurso normativo. Kierkegaard es el pensador que reivindica la fe en una esfera superior a la razón e independiente de ella. Y Schleiermacher es un pionero de una sociedad postsecular que se acomoda a la perduración de la religión en un entorno secularizado. En el contexto posmetafísico, Habermas no se atreve a proclamar una razón definida en sí misma que pueda someter a su tribunal todas las formas de vida. Por eso la filosofía tiene que estar abierta a los posibles contenidos cognitivos de la religión. Pero los contenidos semánticos de la religión solo pueden considerarse cognitivos si son capaces de abrirse a un discurso que se articula mediante razones públicas, o sea, mediante razones que pueden convencer más allá de una comunidad particular de creyentes. Por ejemplo, hay un lazo conceptual entre la generalización del derecho de libertad religiosa y la constitución de la democracia y los derechos fundamentales, o sea, del Estado constitucional.

Habermas ha osado adentrarse también en el complejo problema de una democracia universal en el *mundo globalizado*. Es un hecho evidente que el horizonte de la soberanía y comunidad nacional se ve desbordado por factores muy poderosos que actúan a nivel mundial. ¿Podemos enfrentarnos a esta situación mediante los instrumentos del Estado nacional? Si el ciudadano se siente impotente ante las prácticas electorales de nuestras

democracias territorialmente deslindadas, ¿cómo podrá responsabilizarse de lo que acontece más allá de las propias fronteras?

¿Tiene sentido hablar de una ciudadanía o autodeterminación a nivel global? Hasta ahora la participación cívica estaba diseñada de acuerdo con los límites del Estado nacional. En Europa está iniciándose la participación electoral en cuestiones que afectan a buena parte de nuestro continente. Y apenas hemos iniciado este camino nos vemos envueltos en problemas que rebasan las fronteras continentales: el terrorismo mundial, los cambios climáticos, el desarrollo sostenible, la emigración, los conflictos interculturales, la interdependencia económica, etcétera. En esta situación, ¿podemos aspirar a la unión política de Europa e incluso del mundo entero?

Habermas propone un sistema de varios niveles, que, sin ser un Estado o república mundial en sentido estricto, puede, no obstante, canalizar la actividad de las instituciones y de los individuos hacia una participación en el acontecer global. En primer lugar actúa ya una organización mundial, con capacidad de intervenir en campos políticos, pero sin llegar a erigirse como un Estado. Así, las Naciones Unidas están facultadas para la tarea de salvaguardar la paz y de imponer los derechos humanos a escala mundial. Dentro de la organización mundial, la formación de la opinión y de la voluntad requiere la conexión con los parlamentos nacionales y con las organizaciones no gubernamentales. Como instancia mediadora entre la dirección mundial y los Estados nacionales, Habermas aboga por regímenes nacionales que estuvieran facultados para negociar asuntos pertenecientes a continentes enteros. En el área transnacional habría de crearse un número ilimitado de jugadores globales. Europa, por ejemplo, está en condiciones de ser un jugador global. Los Estados nacionales tienen que entrar en alianzas regionales o continentales para acreditarse como jugadores mundiales.

El Estado nacional sigue teniendo fuertes competencias, pero bajo diversos aspectos actúa como agente de la comunidad internacional. De hecho, los subsistemas de la sociedad mundial atraviesan las fronteras nacionales con la información, el movimiento económico, la transferencia de tecnologías, el turismo de masas y la emigración, entre otros aspectos. En el sistema global de muchos niveles que propone Habermas, la función que hasta ahora tenía el Estado de garantizar la seguridad, el derecho y la libertad sería transferida a una *organización mundial supranacional*. Su tarea

estaría en asegurar la paz e imponer los derechos humanos en el mundo entero.

Un fenómeno actualmente importante en la esfera internacional es la formación de un *derecho supraestatal*, que para algunos es un proceso de formación de un derecho constitucional mundial. A este respecto, el ámbito más destacado hoy día es el reconocimiento del Tribunal Penal Internacional, que habría de establecer los derechos punibles de acuerdo con el derecho internacional. Habermas confía en que pueda alcanzarse un consenso de fondo en torno a la seguridad, al derecho internacional, a los derechos humanos y al modo como la organización mundial ha de desarrollar sus tareas.

El enfoque que Habermas da al problema de la política mundial es el desarrollo consecuente de su teoría de la acción comunicativa, que indudablemente está radicada en el suelo occidental. Desde nuestra perspectiva europea no podemos menos de reconocer que es una teoría consistente. Sin embargo, para otras culturas compartir este proyecto implica aceptar el hecho de la secularización y la subordinación de ciertas persuasiones éticas a las exigencias del procedimiento discursivo. Un Occidente despojado de valores fuertes ¿puede presentarse como modelo mundial? Y, sin embargo, cuando surgen relaciones y conflictos en el plano intercultural, no son tantas las alternativas como para que pueda ignorarse el proyecto de Habermas.

25. KARL-OTTO APEL

Fundamentación trascendental en el lenguaje

Vida y obras

Karl-Otto Apel nació el 5 de abril de 1922 en Düsseldorf. Estudió con Erich Rothacker y se doctoró en 1950 mediante el trabajo de investigación *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers* (Ser-ahí y conocimiento, una interpretación teórico-cognoscitiva de la filosofía de Martin Heidegger). En 1962 obtuvo un puesto

de profesor en Kiel. Trabajó en especial sobre temas de la filosofía del lenguaje y se adhirió a la hermenéutica de Heidegger. En 1963 obtuvo la habilitación con el trabajo *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanimus von Dante bis Vico* (La idea del lenguaje en la tradición del humanismo desde Dante hasta Vico). En el pensamiento de Apel han influido especialmente Peirce, Wittgenstein y Habermas. Su posición singular se cifra en la defensa de un fundamentalismo trascendental de la filosofía en el plano de los presupuestos del discurso.

Le dio fama la obra en dos volúmenes *Transformación de la filosofía* (1973), en la que se publicaron artículos de 1955-1972. Inicialmente seguía la hermenéutica de Heidegger, luego se abrió a la filosofía analítica y finalmente dio cuerpo a su enfoque «pragmático-trascendental». En el primer volumen de esta obra, merece destacarse «Hermenéutica y crítica del sentido». En ese trabajo el autor defiende que todo acceso al mundo está mediado lingüísticamente y que la filosofía ha de centrarse en la reflexión sobre el lenguaje. En el segundo volumen aparece el decisivo trabajo: «Transformación de la filosofía trascendental: el a priori de la comunidad de comunicación», donde el autor desarrolla una justificación trascendental de la validez del conocimiento. Este problema se despliega con mayor amplitud en la segunda parte del volumen, en la que el autor expone el tema del a priori de la comunidad de comunicación, así como el de la fundamentación de la ética en los presupuestos de la argumentación. La idea de una universal comunidad ideal de comunicación es para Apel la condición trascendental de toda argumentación. En *Diskurs und Verantwortung* (Discurso y responsabilidad), de 1988, muestra cómo es necesario desarrollar una ética universal de cara a los avances técnicos y científicos del hombre actual. Mediante la «ética del discurso» intenta resolver el problema de una moral universal, tal como veremos a continuación.

Obras

Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn, Bouvier, 1963; *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1973 [*La transformación de la filosofía,* 2 vols., trad. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Madrid, Taurus, 1985 (vol. 1: *Análisis del*

lenguaje, semiótica y hermenéutica; vol. 2: *El a priori de la comunidad de comunicación*)]; *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse im transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979; «Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», en *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987 [«Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en K.-O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, trad. de N. Smilg, Barcelona, Paidós-ICE de la UAB, 1991; esta publicación contiene también el escrito inédito *Diskursethik als Verantwortungsethik: eine postmethapysische Transformation der Ethik Kants* («Discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant»)]; *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Ubergangs zur postkonventionellen Moral,* Frankfurt, Suhrkamp, 1988; K.-O. APEL y M. KETTNER (eds.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

Bibliografía

H. ALBERT, *Transzendentale Träumereien. K.-O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburgo, Hoffmann & Campe, 1975; *Anthropos*, n.º monográfico dedicado a Karl-Otto Apel, n.º 183, marzo-abril, 1999; K.-O. APEL, A. CORTINA, J. DE ZAN y D. MICHELIS (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991; D. BLANCO, J. A. PÉREZ y L. SÁEZ (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta, 1994; V. CAMPS, *Historia de la ética*, vol. 3, Barcelona, Crítica, 1989, págs. 544-576; E. DüSSEL (ed.). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México-Madrid, Iztapalapa-Siglo XXI, 1994; V. HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbegründung, Ethik*, Múnich, Beck, 1990; B. KANITSCHEIDER (ed.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, Amoe, 1976; W. KUHLMANN, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur «Transzendentalpragmatik»,* Friburgo, Alber, 1985; J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Madrid-Buenos Aires-México, FCE, 1990; W. REESE-SCHÄFER, *Karl-Otto Apel zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1990; L. SÁEZ RUEDA, *La pragmática trascendental y el problema de la fundamentación última en K.-O. Apel*, tesis, Universidad de

Granada, 1991; *id.*, «Fundamentación última y facticidad (un intento de argumentar "con Apel contra Apel")», en *Pensamiento* 97, 1994, págs. 267-292; *id.*, *La reilustración filosófica de Karl-Otto Apel: razón dialógica y fundamentación última*, Granada, Universidad de Granada, 1995; J. C. Siurana Aparisi, *Una brújula para la vida moral: la idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*, pról. de A. Cortina, Albolote (Granada), Comares, 2003; N. Smilg Vidal, *Consenso, evidencia y solidaridad: la teoría de la verdad de Karl-Otto Apel*, Granada, Comares, 2000; A. Wellmer, *Ética y diálogo: elementos de juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona-México, Anthropos-UAM-Iztapalapa, 1994.

UNA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL

Ética y conocimiento

Apel es uno de los últimos baluartes de la fundamentación rigurosa de la filosofía; intenta esta fundamentación después de haberse apropiado la hermenéutica y la filosofía del lenguaje. ¿Es posible establecer un fundamento último en el terreno movedizo del lenguaje?, preguntará un lector atento. Como veremos, en el lenguaje mismo encuentra Apel el nuevo terreno seguro, y hasta invita a Kant a conducir su nave por las aguas del lenguaje, es decir, propone una transformación lingüística de la filosofía trascendental. ¿Cómo el filósofo que piensa en soledad podrá situarse de pronto en medio de las opiniones intercambiadas en el lenguaje? Hay en Kant tres preocupaciones que encontrarán una solución satisfactoria en el planteamiento de Apel: un fundamento último de todo hecho empírico; la tendencia a subordinar la razón teórica a la razón práctica; y la mediación entre ambas críticas a través de la *Crítica del juicio*, que pone en la base de todo conocimiento la reivindicación de un consenso intersubjetivo sobre lo que es bello, es decir, sobre aquel estado armónico de las representaciones de la imaginación y del entendimiento que es apto para un conocimiento en general. La tendencia a subordinar la razón teórica a la razón práctica implica una prioridad de la moral sobre el conocimiento de la naturaleza.

Apel arranca precisamente de aquí, de una ética como base de todo conocimiento. ¿Cómo es posible esto? ¿No se refiere el conocimiento al *ser*,

mientras que la ética se refiere a lo que *debe ser*? Es indudable que si la ética ha de tener la primacía, la realidad no puede entenderse como lo que ya es, sino como lo que puede ser o ha de llegar a ser, es decir, Apel no parte de conocimientos objetivamente válidos acerca de cómo es la naturaleza o cómo es el sujeto que la conoce, sino del procedimiento que ha de seguirse para alcanzarlos. Si decimos «ha» de seguirse, indudablemente aludimos a una dimensión ética. Para Apel, el hecho fundamental y fundamentante es que nos encontramos en medio de una comunidad estructurada lingüísticamente, cuyas articulaciones constitutivas son las reglas del hablar racional. Estas reglas tienen un carácter trascendental, en el sentido de que no presuponen nada más y son a la vez el presupuesto de toda ética y todo conocimiento.

Apel es compañero de viaje de Habermas por su relación personal y por el enfoque fundamental de su pensamiento. Ambos coinciden en la defensa de una ética universal basada en el discurso, y en que el procedimiento para alcanzar la verdad tiene la primacía sobre los conocimientos verdaderos. Pero discuten por una discrepancia que a primera vista parece irrelevante, a saber: Apel considera su posición como estrictamente «trascendental», mientras que Habermas califica la suya de «cuasi-trascendental». ¿Late alguna diferencia decisiva bajo esa pequeña distinción terminológica? Veamos con mayor detalle la posición de Apel antes de responder a esta pregunta. A primera vista parece que Habermas está más expuesto que Apel a la historicidad radical y a la pura facticidad.

Apoyo en Peirce

Apel se apoya constantemente en Peirce, que pone las bases de la verdad como consenso, pero sin renunciar a la teoría de la verdad como adecuación. Para él, la investigación científica implica constitutivamente la obtención de un último consenso en el que todos los investigadores estarán de acuerdo en torno a determinados enunciados. El saber progresa en cuanto se acerca a ese consenso, a esa convergencia de los razonamientos. Por tanto, lo real se define como lo cognoscible a largo plazo sobre la base de la convergencia de los razonamientos. Ahora bien, como los razonamientos son procesos lingüísticos, la verdad no es la adecuación de la mente de cada

uno con la cosa, con los datos de observación, sino que implica una interpretación intersubjetiva de los datos. Hay, por tanto, un primer nivel de *observación* y un segundo nivel de *interpretación*. La interpretación en la que convergen los observadores conduce a la verdad, a enunciados que, si bien son revisables y falibles, adquieren no obstante consistencia por la idea de una convergencia definitiva de todos los investigadores, de todos los dialogantes competentes en el ámbito correspondiente.

Apel se mueve en la línea marcada por Peirce. Rechaza que la verdad deba entenderse primordialmente como adecuación, pues en tal caso debería juzgar sobre la coincidencia un observador que pudiera situarse fuera de la relación sujeto-objeto del conocimiento y enjuiciarla como una relación entre objetos. Pero como esto no es posible, en el plano real todo intento de examinar la coincidencia implica una regresión sin fin, ya que es necesario examinar el juicio por el que decimos que algo es verdadero, y así sucesivamente. En parte, el inconveniente de la «adecuación» queda subsanado en la verdad como evidencia de Husserl, puesto que la relación entre la vivencia intencional y su cumplimiento puede experimentarla con evidencia el sujeto mismo. En la fenomenología no se da una coincidencia entre el ser así de la cosa y el ser así de la imagen, sino una presencia de la modalidad intencional en la esfera de lo intuido. Ahora bien, aquí se plantea la dificultad de que aquello que acaba de ser llamado «modalidad intencional», aquello que da a la cosa el ser algo determinado para que pueda usarse en la intersubjetividad científica, tiene que estar dado en el «mundo de la vida» compartido por todos. Por ejemplo, todos podemos intuir que ahí hay agua o hierro si estamos familiarizados con el uso de esas palabras. A falta de ese saber previo, cuando se nos presenta un fenómeno no caracterizado lingüísticamente, aunque podamos fotografiarlo, la mera fotografía no nos indica de qué se trata. Ahora bien, Husserl no asumió sin más el supuesto de que las significaciones están dadas y se constituyen en el «mundo de la vida» compartido lingüísticamente. Más bien, desde su punto de vista, la certeza se da en la pura evidencia prelingüística de los fenómenos.

Apel, situado en el contexto hermenéutico y lingüístico, quiere armonizar la evidencia fenomenológica con la interpretación lingüística en medio de la intersubjetividad del «mundo de la vida». Para ello distingue tres niveles: *función indicativa*, contenida en los términos «esto», «aquí», «yo», «tú», que

centran la atención en los fenómenos dados; la *función icónica*, en términos de Peirce, que mediante predicados representa la manera de ser de los fenómenos; y una *función simbólica*, que garantiza la validez intersubjetiva del conocimiento.

Diferencias frente a Habermas

Por lo que se refiere a Habermas, Apel le reconoce el mérito de haber puesto de manifiesto el presupuesto de una situación ideal de diálogo y las reglas para la formación argumentativa del consenso.[514] Comparte con él igualmente la diferencia entre el juego de lenguaje que se refiere a las condiciones de la experiencia objetiva y el que se refiere a la discusión de las razones relativas a la pretensión de validez de los argumentos, entre el a priori constitutivo de la experiencia y el a priori del discurso argumentativo. Pero cree que es necesaria una complementación, consistente en *incluir la evidencia empírica* y experimental del fenómeno en la formación discursiva del consenso. Cree que en Habermas hay un vacío entre la teoría del discurso y una fenomenología de las evidencias de la experiencia.

Con ello Apel pone el dedo en la llaga de la teoría de la verdad de Habermas, en la que hay una tendencia clara a privilegiar el consenso sobre la observación o la experiencia sensible. Así, si la proposición sometida a discusión y consenso es «está lloviendo», en el caso de que alguien diga «es verdad», ese tal no se limita a prestar su asentimiento a lo afirmado, sino que con el «es verdad» puede expresar la verificación que él ha hecho abriendo la ventana y constatando que efectivamente está lloviendo. Las buenas razones en las que se basa una interpretación han de estar en condiciones de interpretar también los datos percibidos. Es decir, Apel no considera incompatible la teoría consensual o discursiva de la verdad con una teoría de la correspondencia. A su juicio, la misma necesidad de interpretar los fenómenos abre un conducto que lleva desde una teoría fenomenológica de la verdad como evidencia a una teoría consensual o discursiva de la verdad.

Fundamentación trascendental

El punto específico de Apel, en el que se diferencia más decididamente de Habermas, es el de una estricta fundamentación trascendental de la verdad en el plano pragmático. «Trascendental» significa algo primero, que no puede rebasarse, y que constituye el presupuesto de todo saber. En cuanto «primero» es el fundamento de todo enunciado válido. Y «pragmático» significa que el plano del a priori no es el de las representaciones solitarias, individuales, sino el de la acción intersubjetiva. Por eso Apel hablará de «contradicción performativa», en el sentido de que determinadas afirmaciones no pueden hacerse sin incurrir en una contradicción. Por ejemplo, no puedo decir con seriedad: «Yo argumento sin preocuparme de que me entiendan». El acto de argumentar implica la expresión en un lenguaje comprensible. Habermas evita el uso de la terminología trascendental y, en principio, sitúa todos los enunciados en un terreno histórico y fáctico. Ahora bien, en el uso fáctico del lenguaje encuentra el hecho de ciertas idealizaciones contrafácticas. Así, cuando argumentamos, suponemos que todos tienen derecho a esgrimir sus razones, y en la afirmación de que algo es verdadero hacemos como si se hubieran expresado todos los puntos de vista, de modo que en todo consenso fáctico anticipamos un acuerdo final de todos los afectados. En la medida en que no podemos argumentar sin hacer esas idealizaciones, parece obvio que se trata de presupuestos primeros o trascendentales. Sin embargo, Habermas no quiere entrar en el tema de una fundamentación trascendental. A lo sumo, según hemos dicho, afirma que tales anticipaciones o idealizaciones son de tipo «cuasi-trascendental». Su modo de proceder implica que no quiere conceder a la filosofía la condición de un saber primero, legítimo con independencia del desarrollo histórico de las ciencias. En principio, también lo calificado de «cuasi-trascendental» ha de considerase como una esfera empírica susceptible de aceptación universal. O sea, si digo: «Todos presuponen la validez universal de lo argumentado en el discurso», esa afirmación es a su vez un enunciado que ha de ser susceptible de comprobación en un discurso empírico, de tal manera que pueda someterse a verificación si todos están de acuerdo. Apel le replica que eso no tiene sentido, pues no se puede entender la significación de conceptos como «examen empírico», «verificación», «falsación», etcétera, sin presuponer ya lo que se quiere examinar, a saber: las cuatro pretensiones habermasianas de

validez del discurso (sentido, verdad, veracidad, corrección normativa) y su posible realización.[515]

Enunciados empíricos universales y enunciados filosóficos

Apel expone la cuestión de la fundamentación trascendental distinguiendo claramente dos tipos de enunciados: por un parte, los de las ciencias empíricas de la naturaleza o los de una ciencia social hermenéutica y, por otra, aquellos con los que hablamos del sentido en que los enunciados son verdaderos y de las diversas clases de enunciados con sus correspondientes pretensiones de verdad. En este segundo ámbito se hallan los enunciados típicamente filosóficos, que son reflexivos en relación con su propia pretensión universal de verdad. Apel considera que el juego de lenguaje de la filosofía analítica ha conducido a una confusión de esferas: la de los *enunciados empíricos universales* y la de los *enunciados filosóficos*, dotados de universalidad apriorística, previa a toda verificación empírica. Así se deslindan dos tipos de enunciados: aquellos en los que es posible una falsación empírica y aquellos que no pueden someterse a una falsación, porque se presuponen en el concepto de falsación empírica como indispensables para su comprensión, de modo que no pueden convertirse en objetos de un examen empírico. Esto es lo que Apel llama el *punto de vista pragmático-trascendental*. En afirmaciones como «yo no existo», «tú no existes», «yo no pretendo ser comprensible», «no tengo (como filósofo) ninguna pretensión de verdad», «toda argumentación usa la fuerza», etcétera, apenas tiene sentido recabar la opinión a un determinado número de hablantes. Si tales afirmaciones merecen nuestro rechazo, la razón está en que incurren en una «contradicción performativa». Se trata de actos que no pueden realizarse sin contradecirse.

Los presupuestos indiscutibles de la argumentación son proposiciones reflexivas que no necesitan ninguna fundamentación en ninguna otra cosa, pues no pueden entenderse sin saber que son verdaderas. En cada praxis argumentativa tengo que suponer como cierto que, con un acto de argumentación, realizo necesariamente una pretensión de verdad y de sentido, una pretensión de validez intersubjetiva y una capacidad de

consenso por parte de todos en relación con la proposición afirmada. Además, el que participa en el lenguaje discursivo tiene que reconocer que existe como individuo que argumenta, que existe el destinatario de su argumentación, así como el lenguaje y una comunidad de comunicación donde se alzan las cuatro pretensiones de validez a las que se refiere Habermas. Es tarea de la filosofía analizar los diversos presupuestos trascendentales. Constituye un problema especial la cuestión de la falsación y del falibilismo universal. Si en el proceso de los consensos revisables decimos que todo enunciado es falible, podría replicarse que también es falible el enunciado que enuncia la condición falible de los enunciados en general. Para Apel, este problema tiene que resolverse también distinguiendo un doble nivel de enunciados: los sometidos a revisión y los que establecen el *principio* de una posible revisión.

¿Por qué hemos de aceptar los presupuestos trascendentales, o sea, por qué hemos de ser racionales? Apel rechaza que su aceptación se deba a una decisión «arracional» o «irracional», a la manera de Max Weber, Karl Popper o el existencialismo. Y responde a la pregunta afirmando que la aceptación de tales presupuestos es un acto autorreflexivo (no deductivo), un autoesclarecimiento de la razón. Digamos que quien no las acepta intenta excluirse (vanamente) del hecho de la razón. Este acto autorreflexivo no equivale a la evidencia de un sujeto solitario. Según hemos dicho, el conocimiento de algo como algo tiene que ser público, tiene que estar impregnado de lenguaje. Para Apel, la evidencia es un criterio de verdad, pero no es un criterio suficiente. Se requiere, además, la función interpretativa que conduce al consenso. Incluso la evidencia del *cogito sum* no puede entenderse como una evidencia prelingüística. Apel rechaza que su aceptación se deba a una decisión. Más bien, está impregnada ya de lenguaje y debe entenderse lingüísticamente. Los conceptos de la pragmática universal también son susceptibles de ser consensuados, pero su validez universal no se constituye por el consenso.

Ética discursiva

La pragmática trascendental de Apel es válida para todo tipo de ciencia. Hablaba inicialmente de «ética de la comunicación» y «ética de la

comunidad ideal de comunicación», pero luego ha preferido utilizar la expresión «ética discursiva», que comparte con Habermas. Prefiere usar esta expresión porque remite a una forma especial de comunicación y porque el discurso argumentativo contiene el a priori racional de fundamentación para el principio de la ética. Apel, lo mismo que Habermas, se sitúa en una época posmetafísica, en el sentido de que la ética no parte de contenidos materiales objetivamente válidos, sino que pone en manos del hombre la construcción de su mundo mediante una responsabilidad solidaria. La fundamentación de las normas morales y jurídicas es tarea de la cooperación solidaria de los ciudadanos, que han de encontrar su colaboración a través del discurso argumentativo. Ahora bien, éste no es un medio elegido arbitrariamente, sino que constituye el fundamento último del principio ético.

Apel entiende su posición como una transformación pragmático-trascendental de la fundamentación de la ética en Kant. A su juicio, Kant buscó una fundamentación referida al individuo autárquico, partió del principio subjetivo de la razón. Los otros yos no aparecen con función trascendental. En definitiva, Kant postuló un *factum* evidente de la razón. En la posición pragmático-trascendental de Apel, en lugar de las máximas de la acción que los individuos han de querer, aparece la idea regulativa de la capacidad de consensuar todas las normas válidas por parte de todos los afectados. El hecho evidente de la razón consiste en que nosotros, en cuanto argumentamos, hemos reconocido ya siempre la validez de la ley moral en forma del principio ético del discurso.

Según Apel, el principio de la ética discursiva contiene la exigencia de que se produzcan discursos reales para la formación del consenso entre los afectados. Ese principio no implica contenidos, sino solamente un procedimiento para llegar a normas consensuadas. Porque son los individuos los que razonan las normas concretas, se garantiza con ello una adecuación a la situación. En el razonamiento normativo pueden intervenir también los expertos, que aportan información sobre las consecuencias. Solo el principio de procedimiento conserva una validez incondicional; en cambio, las normas consensuadas de hecho son revisables. El individuo puede cuestionar cada resultado fáctico, pero no puede renunciar al discurso para la formación de un nuevo consenso. El a priori de la intersubjetividad tiene que actuar en el cruce entre la comunidad ideal y la real. Eso exige una

conexión con el material histórico que ha sido transmitido en las diversas formas de vida. Para Apel ha quedado definitivamente superada una ética de principios y deberes independientes de la historia. Pero, a su juicio, sí es un deber colaborar a superar la distancia entre la situación ideal y la comunidad real de comunicación.

Los puntos débiles y los fuertes del trascendentalismo de Apel son esencialmente los mismos que los de la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Habla a favor de sus posiciones el hecho de que solo el razonamiento intersubjetivo parece capaz de evitar la violencia. Pero puede preguntarse si la ética discursiva tiene alguna eficacia cuando no va acompañada por la creencia en determinados valores materiales, o al menos por la «confianza» en la fuerza del discurso. La ética discursiva, o la ética de la responsabilidad, ¿es capaz de motivar a una persona que no cree en ningún valor material?

IV

LA PLURALIDAD DE LENGUAJES O RAZONES

Aristóteles forjó un atractivo orden unitario del mundo. El cristianismo lo asumió y concibió también la historia bajo la luz del faro que la conduce al puerto final. Este esquema de pensamiento sobrevivió a la penetración de los bárbaros en el Imperio romano y dio vida a la mirada contemplativa de la Edad Media. Ni siquiera el descubrimiento de la pluralidad de pueblos y culturas desde finales de la Edad Media fue capaz de derribar el estandarte de la unidad. La tesis de la superioridad de la cultura europea vigilaba el plácido sueño del eurocentrismo y proporcionaba tranquilidad de conciencia al colonialismo. En Descartes y en las grandes figuras del idealismo alemán no se detecta ninguna duda de la fuerza de la razón.

Cuando empieza a desvanecerse el fundamento trascendente en el que se sustentaba el mundo uno, la «humanidad» se erige en fundamento de unidad (Feuerbach, Marx). El siglo XIX es vacilante. Junto a las estribaciones del idealismo, Schopenhauer y Nietzsche se asoman a los abismos que hay al otro lado de la razón; y el primero incluso abre las puertas a un ideal superior de vida en el hinduismo. No obstante, la razón muestra todavía su fuerza en el desarrollo de la Revolución francesa (siglo XIX) y en las revoluciones comunistas del siglo XX, que hasta los años setenta mantienen viva la idea de una historia unitaria.

En los primeros decenios del siglo XX se oye la voz luctuosa de Oswald Spengler: *La decadencia de Occidente* (1918, 1922). Poco más tarde Ortega y Gasset se planteaba seriamente si la clase dirigente europea era capaz de llevar adelante un proyecto adecuado para Europa. Martin Heidegger, ya desde *Ser y tiempo*, condujo el análisis fenomenológico hacia lo carente de fondo y razón, hacia la angustia y la nada, como paso previo a la superación de la metafísica. En sus huellas se desarrolla el «pensamiento débil» de Gianni Vattimo. Paralelamente la Escuela de Frankfurt despliega la crítica de la racionalidad occidental.

En esta cuarta parte nos referimos al pensamiento de Wittgenstein, Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze y Rorty. Todos ellos tienen como base el horizonte anteriormente diseñado y coinciden en la renuncia a la ordenación del mundo bajo un mismo tipo de racionalidad. Esta coincidencia permite tratarlos en un mismo apartado, sin ánimo de mostrar en cada caso el vínculo genético de su pensamiento.

Wittgenstein, pionero en establecer una pluralidad de lenguajes, está influido desde el primer momento por la dualidad de Schopenhauer entre el mundo como representación, los hechos, y lo que hay más allá de ellos (la cosa en sí, lo místico). Y en su transición del *Tractatus logico-philosophicus* a las *Investigaciones filosóficas*, se despide de la racionalidad unitaria que el neopositivismo buscaba. La pluralidad de «juegos de lenguaje» que él pone de manifiesto será un punto de apoyo fuerte para los que abogan por la pluralidad.

Heidegger y Wittgenstein son siempre una voz de fondo en los filósofos defensores de la pluralidad de lenguajes o esferas de racionalidad. Michel Foucault no puede leerse sin el presupuesto de Nietzsche y Heidegger. Jacques Derrida aplica la crítica de la metafísica a la relación entre lenguaje y escritura, desarrolla una historicidad radical y se opone a cerrar el pensamiento en ningún tipo de totalidad. Jean-François Lyotard, además de proceder de la fenomenología, recibe el impacto de Wittgenstein. Gilles Deleuze, abogado de la «diferencia» y de la pluralidad, está sometido a poderosos impulsos de Nietzsche y dialoga con Foucault. Finalmente, Richard Rorty se funda tanto en la filosofía analítica de Wittgenstein como en la crítica de Nietzsche y Heidegger al pensamiento occidental.

Cuando la tierra entera es una férrea red de relaciones, la filosofía europea rompe con el ideal que ella creó: la unidad de la razón. ¿Coincide este desmoronamiento del proyecto originario de la filosofía con el comienzo de la decadencia de Europa? ¿Puede sobrevivir el proyecto sin soporte metafísico? ¿Cómo ha de entenderse la racionalidad en un mundo filosófico que tanto se precia de la pluralidad?

La filosofía del lenguaje en el siglo xx

La filosofía tradicional, la que tiene su eje en la metafísica, en la búsqueda de un permanente sustrato real más allá de los fenómenos sensibles, ha sido objeto de una intensa actividad demoledora por parte de la filosofía del lenguaje. El estudio detallado de esta corriente desborda el marco y la orientación de la presente obra. No obstante, es oportuno exponer con brevedad en qué medida la filosofía se ha visto afectada por la investigación del lenguaje. Nos referiremos en particular a Ludwig Wittgenstein, figura de la que han partido las orientaciones fundamentales del enfoque lingüístico, el cual a su vez está estrechamente entrelazado con las diversas modalidades de positivismo y neopositivismo. El neopositivismo es una filosofía del lenguaje en cuanto busca el prototipo de lenguaje válido.

La filosofía entera está hoy afectada por el «giro lingüístico» del siglo XX. ¿Por qué la filosofía del lenguaje tiene que ser enemiga de la metafísica, de las realidades ideales? Porque el lenguaje como tal tiene por esencia una dimensión comunicativa, social, que no depende de ningún mundo permanente, sino que se desarrolla en un intercambio temporal, circunstancial, entre hombres. En el lenguaje así entendido no puede menos de perderse la dimensión de la verdad como adecuación del entendimiento con las cosas. De hecho, en la filosofía del lenguaje se han producido agudas críticas contra la concepción del lenguaje como «representación», por ejemplo, las de Austin y Rorty. Lo que hablan y se comunican los hombres no tiene por qué existir previamente. Por ejemplo, un pacto no existe mientras no se establecen y acuerdan sus términos. Es muy difícil encontrar un correlato de mundo objetivo para una cantidad inmensa de palabras y proposiciones. Cuando la realidad se equipara con el lenguaje, el mundo objetivo tiende a diluirse.

El golpe más duro contra la filosofía clásica viene de un pensador que creció en su seno, de Heidegger, que desde el primer momento impugnó la verdad como *adecuación* e introdujo el concepto de verdad como *apertura* a través de las afecciones, del comprender y del habla. En medio del habla se articula lo abierto. Heidegger es un punto de partida decisivo para la filosofía del lenguaje. Su discípulo Gadamer difundió el movimiento de la hermenéutica. Es cierto que este último entiende el desarrollo del lenguaje como el lugar de la manifestación del ser, pero a la vez deja abierto el camino para que el lenguaje sea entendido con independencia de toda

relación con el ser. En cualquier caso la hermenéutica está centrada en el lenguaje como el medio en el que se desarrollan el sentido y los contenidos.

Además del lenguaje por el que nos comunicamos, hay un conjunto de cosas comunicadas que a primera vista existen con independencia de todo hablar, concretamente, el objeto de las ciencias naturales y, en particular, de la física. El positivismo y sus ramificaciones, que se desarrollan paralelamente con la línea hermenéutica, inicialmente tienden a fundamentarse en esos objetos naturales y a proclamar la experiencia de éstos como prototipo de toda ciencia. Sin embargo, el propio desarrollo del positivismo conducirá al lenguaje como presupuesto indispensable para la constitución de toda experiencia de objetos.

El positivismo

En la trayectoria histórica es pionero el positivismo del siglo XIX, sobre todo bajo la formulación que le dio Ernst Mach (1838-1916), que pretendía explicar la realidad como una combinación de elementos existentes desde siempre, y concebía el sujeto humano como una combinación de sensaciones que corresponden a elementos del mundo objetivo. El positivismo es antimetafísico por cuanto tiende a prescindir de toda naturaleza oculta y a centrarse en la descripción de los hechos, que son combinaciones transitorias de elementos. Y, sobre todo, porque se centra en la observación de la conducta externa, y en consecuencia elimina en la experiencia todo aquello que se capta por una iluminación interna y por una empatía con la naturaleza en conjunto y con determinados seres en particular. No obstante, tiende a mantener un fondo de cosas (elementos, objetos) reales a las que se refiere por lo menos el lenguaje científico.

Husserl, con sus *Investigaciones lógicas*, hizo una contribución a la tendencia positivista y al atomismo lógico por su búsqueda de las significaciones simples, que no pueden reducirse a otras y entran en la constitución de significaciones compuestas. Ludwig Wittgenstein, en su *Tractatus*, asumió el modelo de pensamiento desarrollado por Mach en el siglo XIX e influyó en el Círculo de Viena, promotor del positivismo lógico o empirismo lógico, pues tiende a una articulación de los elementos de la experiencia mediante la lógica. El empirismo lógico se ha desarrollado

dentro de un movimiento más amplio, el del llamado «empirismo científico», orientado por el proyecto de una «unificación de la ciencia» mediante la unificación del conocimiento científico. Entre sus representantes principales destaca Hans Reichenbach, que colaboró estrechamente con el Círculo de Viena.

El Círculo de Viena

El Círculo de Viena se desarrolló a través de la cátedra de Filosofía de las Ciencias Empíricas, que ocupó primeramente Ernst Mach, adjudicada luego a Ludwig Bolztmann y posteriormente a Adolf Stöhr. En 1922 la ocupó Moritz Schlick (iniciador del Círculo), que había llegado a la filosofía desde la física. Schlick cultivó la relación con Planck, Einstein y Hilbert y a la vez gozaba de amplios conocimientos filosóficos. Fueron colegas suyos R. Carnap y V. Kraft.[516] Entre sus discípulos destacan F. Weisman y O. Neurath. También pertenecen al ámbito del Círculo de Viena L. Wittgenstein, A. J. Ayer, Ch. W. Morris, A. Tarski, G. Bergmann y H. Hahn. Wittgenstein fue conocido en dicho Círculo a través de las aportaciones de Schlick y Weisman. También los representantes del «racionalismo crítico», Karl Popper y Hans Albert, siguieron desarrollando la problemática del Círculo de Viena. Este círculo, en su primera fase, adopta como criterio de sentido la «verificación empírica». Carnap, por ejemplo, quería construir el lenguaje a partir de las vivencias originarias. Se consideraba que la metafísica carecía de sentido, por no ser verificable, que sus proposiciones eran pseudoproposiciones, y que términos como «fundamento originario», «absoluto», «incondicionado», «ser en sí», «nada», carecían de referencia empírica. El desarrollo posterior de los problemas investigados en el Círculo de Viena condujo a una distinción más matizada entre significación y verificación. Popper a su vez refutó el inductivismo inherente al empirismo porque es imposible recorrer todos los casos y así justificar los enunciados universales. Popper postuló métodos indirectos de contrastar la consistencia de las teorías, introduciendo en concreto el *principio de falsabilidad*, que establece la posibilidad de refutar (falsar) una teoría frente al intento imposible de verificar un enunciado universal. Para falsar un enunciado

universal («Todos los cuervos son negros» o «Ningún cuervo es blanco») basta mostrar un solo caso que sea su negación lógica (la existencia de un cuervo blanco o uno no-negro en el primer caso). Por tanto, Popper amplió el ámbito de la verificación y de la experiencia científica. Defendió hasta el final la verdad como correspondencia. En su obra tardía *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolutivo* (1992) distingue tres mundos: el de las cosas físicas, el de los estados de conciencia y los procesos de pensamiento, y el de los contenidos del pensamiento: teorías, argumentos, etcétera. Estos contenidos guardan relación con el mundo objetivo.

Las nuevas fórmulas de un empirismo moderado, por la aceptación de la pluralidad de lenguajes y de maneras de verificación, dejan la posibilidad de un lenguaje metafísico con sentido, pero plantean a la filosofía la tarea de estudiar la naturaleza de su propio lenguaje. Y en general el positivismo tiende a defender que los diversos elementos y hechos son independientes entre sí, de modo que imposibilita una visión ordenada del mundo.

Filosofía analítica y filosofía del lenguaje ordinario

En el siglo XX se han desarrollado dos líneas de filosofía del lenguaje: la *filosofía analítica del lenguaje* y la *filosofía del lenguaje ordinario*. La filosofía analítica del lenguaje analiza los elementos últimos que se combinan en las construcciones lógicas; y está representada, entre otros, por George Edward Moore, Bertrand Russell (defensor del «atomismo lógico)», Gottlob Frege y Ludwig Wittgenstein (en su *Tractatus*). Richard Rorty describe y valora así el proyecto de la «filosofía analítica»:

> La filosofía analítica puede definirse en grandes rasgos como un intento de combinar el paso de la disquisición sobre la experiencia a la disquisición sobre el lenguaje —lo que Gustav Bergmann llamó el «giro lingüístico»— con un nuevo intento de profesionalizar la disciplina haciéndola más científica. El giro lingüístico es común a toda la filosofía del siglo XX: es tan evidente en Heidegger, Gadamer, Habermas y Derrida como en Carnap, Ayer, Austin y Wittgenstein. Lo que distingue la filosofía analítica de otras iniciativas filosóficas del siglo XX es la idea de que ese giro, junto con el uso de una lógica simbólica moderna, hace posible, o al

> menos facilita, convertir la filosofía en una disciplina científica. Se albergaba la esperanza de que los filósofos llegarían a ser capaces, mediante la investigación paciente y cooperativa, de añadir más ladrillos al edificio del conocimiento. De ese modo ya no habría escuelas filosóficas, sino solo áreas temáticas de la filosofía [...]. El intento de Russell y Carnap de usar la lógica simbólica para adjudicar a la filosofía el estatus seguro de una ciencia ha fracasado en la misma medida que el intento de Husserl de usar la *epokhé* fenomenológica para este mismo propósito.[517]

La filosofía del lenguaje ordinario estudia el lenguaje que los hombres hablan en su vida cotidiana, con el propósito de poner de manifiesto sus estructuras fundamentales, esclarecer el sentido de las expresiones y evitar confusiones. Por ejemplo, se han resuelto diversas antinomias mediante la distinción entre tipos de lenguaje, así la de la teoría de conjuntos (Russell) o la del cretense mentiroso; Austin analiza los «actos de habla» y distingue en ellos la dimensión constatativa y la performativa; Searle muestra cómo los actos de habla son acciones determinadas por reglas.

La filosofía del lenguaje ordinario tuvo su centro en Cambridge hasta mediados del siglo XX. Allí enseñaron B. Russell, G. E. Moore, L. Wittgenstein, R. B. Braithwaite, J. Wisdom, C. D. Broad y G. H. von Wright. Desde mediados de siglo, el centro de la filosofía del lenguaje ordinario se desplazó a Oxford, donde enseñaron G. Ryle, J. L. Austin, P. F. Strawson, M. Dummett, H. Hart, S. Hamshire, G. E. M. Anscombe, I. Berlin y M. C. Guinness.

Entre los problemas que la filosofía del lenguaje ha planteado, mencionemos los siguientes: la base empírica del conocimiento filosófico; la relación entre la lógica y la experiencia; la delimitación del lenguaje científico frente al que no lo es; la relación entre mente y lenguaje o mente y materia; la posibilidad de la experiencia interna; la delimitación entre el lenguaje mental, accesible por introspección, y la conducta observable; el concepto de sentido; la vida interior del hombre (intenciones, voluntad, memoria, sentimientos, representaciones) y su traducción a un lenguaje intersubjetivo; la cuestión de la estructura que late bajo el lenguaje y que se mantiene en medio de los cambios (Strawson); el carácter trascendental del

lenguaje para el conocimiento; la posible unificación del saber científico; la tarea de la filosofía en medio de un mundo unificado mediante la ciencia.

En el proceso de desarrollo de la filosofía del lenguaje ha perdido fuerza la hipótesis de un único modelo de lenguaje científico y se ha impuesto la pluralidad de modelos lingüísticos. E incluso podemos afirmar que ha salido victoriosa la tesis de que el lenguaje ordinario es básico para el desarrollo de todo otro lenguaje. Sin embargo, no está debidamente esclarecida esa prioridad. Se relaciona con esto la cuestión de lo que permite poner en relación los diversos lenguajes, problema que nos acompañará seguidamente en los variados intentos de deshacer la unidad de la razón.

Bibliografía

H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft,* Tubinga, Mohr, 1968 [*Tratado sobre la razón crítica*, trad. de R. Gutiérrez Girardot, Buenos Aires, Sur, 1973]; A. J. AYER, *Language, truth, and logic,* Londres, Victor Gollancs, 1936 [*Lenguaje, verdad y lógica,* trad. de M. Suárez, Barcelona, Martínez Roca, 1971, [2]1986]; A. J. AYER (ed.), *Logical positivism,* Glencoe (IL), The Free Press, 1959 [*El positivismo lógico,* trad. de L. Aldama y otros, México, FCE, 1965]; W. W. BARTLEY, *Wittgenstein*, trad. de J. Sádaba, Madrid, Cátedra, 1991; F. BRENTANO, *Über Ernst Mach «Erkenntnis und Irrtum»,* Amsterdam, Rodopi, 1988; R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt,* Berlín-Schlachtensee, Weltkreis-Verl., 1928 [*La construcción lógica del mundo*, trad. de L. Mues de Schrenk, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1988]; *id.*, *Scheinsprobleme in der Philosophie,* Leipzig-Berlín, Weltkreis-Verl., 1928 [*Pseudoproblemas en la filosofía: la psique ajena y la controversia sobre el realismo*, trad. de L. Mues de Shrenk, México, UNAM, 1990]; *id.*, *Logische Syntax der Sprache*, Viena, Springer, 1934; J. A. COFFA, *The semantic tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station,* ed. por L. Wessels, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; H. FEIGL y ST. E. TOULMIN, *El legado del positivismo lógico,* trad. de A. V. Cabo Martí y J. García Raffi, Valencia, Revista Teorema, 1981; F. L. G. FREGE, *Logische Untersuchungen,* ed. por G. Patzig, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966 [*Investigaciones lógicas*, trad. de L. M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos,

1984]; *id.*, *Escritos filosóficos*, ed. e introd. de J. Mosterín, Barcelona, Crítica, 1996 (*Los fundamentos de la aritmética,* págs. 31-144; *Estudios sobre semántica,* págs. 147-262; *Sobre los fundamentos de la geometría,* págs. 265-334); W. HOCHKEPPEL, «Kritischer Rationalismus als Alternative», en K. KALTENBRUNNER (ed.), *Plädoyer für die Vernunft,* Friburgo, Herder, 1974, págs. 83-97; V. KRAFT, *El Círculo de Viena*, trad. de F. Gracia, Madrid, Taurus, 1966; E. MACH, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena, s. n., 1886 [*Análisis de las sensaciones,* trad. de E. Ovejero y Maury, Barcelona, Alta Fulla, 1987 (facsímil, Madrid, Daniel Jorro, 1925)]; *id.*, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, Barth, 1905; *id.*, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Leipzig, Brockhaus, 1883 [*Desarrollo histórico-crítico de la mecánica,* trad. de J. Babini, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947]; N. MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein. A memoir*, Nueva York, Oxford University Press, 1988; R. MONK, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, trad. de D. Alou, Barcelona, Anagrama, 1992; K. POPPER, *Logik der Forschung,* Viena, Springer, 1934 [*La lógica de la investigación científica*, trad. de V. Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, 1962]; *id.*, *The open society and its enemies,* 2 vols., Londres, Routledge 1945 [*La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de E. Loedel, Barcelona, Paidós, 1992]; *id.*, *Conjectures and refutations,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963 [*Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, trad. de M. Míguez, Barcelona, Paidós, 1983, 1991, rev. y aum.]; *id.*, *Objective knowledge. An evolutionary approach,* Oxford, Oxford University Press, 1972 [*Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, trad. de C. Solís Santos, Madrid, Tecnos, 1992]; H. REICHENBACH, *The rise of scientific philosophy*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1951 [*La filosofía científica,* trad. de H. Flores Sánchez, México, FCE, 1963, ²1967]; B. RUSSELL, *Our knowlege of the external world as a field for scientific method in philosophy*, Londres-Chicago, Open Court Public Comp., 1914 [*Nuestro conocimiento del mundo exterior como un campo para el método científico en la filosofía*, trad. de R. J. Velzi, Buenos Aires, Losada, 1946; *Conocimiento del mundo exterior: fundamentos para un método científico filosófico,* Buenos Aires, Fabril, 1964]; *id.*, *The analysis of matter*, Londres, Kegan Paul, 1927 [*Análisis de la materia,* trad. de E. Mellado, Madrid, 1927, ²1976]; *id.*, *My philosophical development,* Londres,

George Allen & Unwin, 1975 [*La evolución de mi pensamiento filosófico,* trad. de J. Novella Domingo, Madrid, Alianza, 1976]; M. SCHLICK, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlín, 1918, 2.ª ed. aum. 1925; *id.*, *Raum und Zeit in der Gegenwärtigen Physik*, Berlín, 1917; A. N. WHITEHEAD y B. RUSSELL, *Principia Mathematica*, 3 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1910, 1912, 1913, [2]1925 (vol. 1), 1927 (vols. 2 y 3), abreviada como *Principia mathematica to 56,* Cambridge, Cambridge University Press, 1962 [*Principia mathematica: hasta el 56,* por J. M. Domínguez Rodríguez, Madrid, Paraninfo, 1981]; L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 1.ª ed. 1921, con el título de *Logisch-philosophische Abhandlung*, en «Annalen der Naturphilosophie», ed. por W. Ostwald, n.º 14 (3/4); 1.ª ed. Londres, 1922 [*Tractatus logico-philosophicus*, trad. de E. Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1980; trad. de J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, 1989]; *Philosophische Untersuchungen. Philosophical investigations,* ed. y trad. de G. E. M. Anscombe y R. Rhees, Oxford, Blackwell, 1953 [*Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 1988]; *id.*, *Philosophische Grammatik*, Oxford, Blackwell, 1969 [*Gramática filosófica*, trad. de L. F. Segura, México, UNAM, 1992].

23. LUDWIG WITTGENSTEIN

SENTIDO Y LÍMITES DEL LENGUAJE

Vida y obras

Ludwig Josef Johann Wittgenstein nació en Viena el 26 de abril de 1889 y murió en Cambridge el 29 de abril de 1951. Procedía de una familia judía de la alta burguesía, pero recibió el bautismo católico. Era coheredero de una de las mayores fortunas de Europa; renunció a su parte a favor de sus hermanas Helene y Hermine y de su hermano Paul. De 1906 a 1908 estudió ingeniería en la Escuela Técnica Superior de Berlín-Charlotenburg y en Manchester. Pronto se despertó en él el interés por la matemática y la lógica. Con el propósito de orientar sus estudios visitó en Viena a Frege, que le animó en

su propósito de dedicarse a la filosofía. Seguramente por consejo de Frege se desplazó a Cambridge para estudiar con Russell. En el otoño de 1911 emprendió sus estudios en el Trinity College. Pronto estuvo en condiciones de poder dialogar con ambos, hasta tal punto que contribuyó al desarrollo de su pensamiento.

En *Principia mathematica* (1910-1913), obra escrita junto con Whitehead, Russell intentaba reducir la matemática a la lógica. Con ello, por la aplicación de la lógica matemática al lenguaje ordinario, dio un impulso muy decisivo a la filosofía analítica del lenguaje. Y en *Nuestro conocimiento del mundo exterior como un campo para el método científico en la filosofía*, hizo una contribución muy importante al enfoque analítico de la filosofía. Russell utiliza lo dicho en *Principia mathematica* para enfocar el problema del conocimiento del mundo exterior. Supone que a partir de los datos sensibles todo el saber científico puede construirse lógicamente. Con su «atomismo lógico», esto es, la teoría del análisis de los componentes indivisibles del pensamiento y del lenguaje, contribuyó decisivamente al empirismo lógico.

Wittgenstein, aparte de sus relaciones con Frege y Husserl, trabó vínculos de amistad con G. E. Moore, F. P. Ramsey y J. M. Keynes. Desde 1913 escribió anotaciones sobre lógica y filosofía, que fueron sus primeros materiales para el *Tractatus*. En 1914 Moore rechazó el *Tractatus* como tesis doctoral, pero lo aceptó en 1929. Moore destacaba en el análisis del lenguaje ético. Wittgenstein continuó sus anotaciones durante la primera guerra mundial, en la que participó voluntariamente como soldado del ejército austríaco.

De 1920 a 1926 enseñó en una escuela primaria de la Baja Austria. En 1926 golpeó varias veces en la cabeza a un joven alumno. El niño se desmayó y el padre denunció a Wittgenstein. Fue procesado y absuelto, pero hubo de mentir para conseguirlo. En 1937 recordaba este hecho con pesar. En Viena ayudó al arquitecto Paul Engelmann a diseñar una casa para su hermana Margaret Stonborough-Wittgenstein. La estructura mostraba influjos del estilo Bauhaus. En 1929 Wittgenstein decidió volver a Cambridge y presentó el *Tractatus* como tesis doctoral ante un tribunal formado por Moore y Russell. Desde 1929 su principal residencia fue Cambridge; también residió durante largos periodos en Austria y Noruega. Son objeto de polémica la homosexualidad de Wittgenstein y su actitud

hacia los judíos. Cuando Moore se jubiló en 1939 como profesor en Cambridge, Wittgenstein lo reemplazó. Estalló la guerra antes de que pudiera empezar y se ofreció como voluntario en el bando inglés. Durante un tiempo prestó servicios de celador en el Guys Hospital de Londres. Se sintió fuertemente atraído por la profesión médica. En cambio, nunca se sintió a gusto como profesor y renunció a la docencia en 1947.

Obras

Schriften, 8 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1960-1982; *The Wittgenstein papers*, Ithaca (NY), Cornell University Libraries, 1968; *Werke,* 8 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1984, 1989-1991. **Obras en cast.:** *Los cuadernos azul y marrón*, pról. de R. Rhees, trad. de F. Gracia Guillén, Madrid, Tecnos, 1968, ^{4}2007; *Tractatus logico-philosophicus*, introd. de B. Russell, trad. de E. Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1973, ^{4}1980 (trad. e introd. de J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, 1989; trad., introd. y notas de L. M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2002); *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 1988 (Barcelona, Altaya, 1999); *Gramática filosófica*, texto establecido por R. Rhees, trad. de L. F. Segura, México, UNAM, 1992.

Bibliografía

A. Alonso Puelles, *El arte de lo indecible: Wittgenstein y las vanguardias*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2002; W. W. Bartley, *Wittgenstein*, trad. de J. Sádaba, Madrid, Cátedra, ^{2}1987; J. V. Canfield (ed.), *The philosophy of Wittgenstein*, 15 vols., Nueva York, Garland, 1986; R. Drudis Baldrich, *Bibliografía sobre Ludwig Wittgenstein, 1912-1985*, Madrid, Aporía, 1992; *id.,Wittgenstein (1889-1951),* Madrid, Ediciones del Orto, 1998 (biblio.); D. J. Edmund y J. A. Eidinow, *El atizador de Wittgenstein. Una jugada incompleta*, Barcelona, Península, 2002; R. Fogelin, *Wittgenstein*, Londres, Routledge & Kegan Paul, ^{2}1987; H.-J. Glock, *A Wittgenstein dictionary,* Oxford, Blackwell, 1996; P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's place in*

twentieth-century analytic philosophy, Oxford, Blackwell, 1996; J. HARTNACK, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, pról. y trad. de J. Muñoz, Barcelona, Ariel, 1972; A. KENNY, *Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1982; S. A. KRIPKE, *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado: una exposición elemental*, trad. de J. Rodríguez Marqueze, Madrid, Tecnos, 2006; P. LÓPEZ DE SANTAMARÍA, *Introducción a Wittgenstein,* Barcelona, Herder, 1986; B. MCGUINNESS, *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921),* trad. de H. Marraud González, Madrid, Alianza, 1991; J. PADILLA GÁLVEZ (ed.), *El laberinto del lenguaje: Ludwig Wittgenstein y la filosofia analítica = The labyrinth of language: Ludwig Wittgenstein and the analytic philosophy*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2007; G. PITCHER, *The philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1964; I. REGUERA, *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein,* Madrid, Taurus, 1980; E. VON SAVIGNY, *Die Philosophie der normalen Sprache,* Frankfurt, Suhrkamp, 1993; V. A. SHANKER y S. SHANKER, *A Wittgenstein bibliography,* Londres, Croom Helm, 1986; S. SHANKER (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Critical assessments*, 4 vols., Londres, Croom Helm, 1986; H. SLUGA y D. G. STERN (eds.), *The Cambridge companion to Wittgenstein,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996; E. K. SPECHT, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk L. Wittgensteins,* Colonia, Kölner Universitäts-Verl., 1963; A. STROLL, *La filosofía del siglo XX*, trad. de J. F. Álvarez y E. de Bustos, Madrid, Siglo XXI, 2002; J.-M. TERRICABRAS (ed.), *A Wittgenstein symposium* (Girona, 1989), Amsterdam, Rodopi, 1993.

DE LA UNIFICACIÓN DEL LENGUAJE A LA PLURALIDAD DE LENGUAJES

El lenguaje como figura de los hechos

El *Tractatus* estaba terminado en 1918. Sin embargo, su publicación hubo de esperar hasta 1921. Apareció bajo el título de *Tractatus logico-philosophicus*. Su autor se propone analizar la esencia de la proposición y establecer lo que puede decirse y lo que permanece inefable. En consonancia con ello, muestra que los problemas filosóficos surgen por la tergiversación de la estructura lógica de nuestro lenguaje. La obra es breve y se articula en 500

tesis. Comienza con la afirmación de que «el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas». Pero ¿qué es un «hecho»? Es una combinación de cosas u «objetos». Por ejemplo, la mesa y el reloj son cada uno de ellos un objeto. En cambio, «el reloj está sobre la mesa» es un hecho. En los objetos llegamos en última instancia a entidades que ya no pueden reducirse a otras. Ésos son los objetos «simples», que constituyen una unidad irreducible y forman la sustancia del mundo. Solo si existen objetos simples puede haber una forma estable del mundo, pueden existir estructuras claras en él; sin ellas sería imposible diseñar una figura de éste. Los objetos simples son el componente último de los hechos; no existen por separado, sino unidos en combinaciones. La combinación más elemental es el hecho atómico, que está formado por una sola combinación de objetos; por ejemplo, «el agua está en el cántaro» es un hecho atómico. Sin embargo, podríamos decir que agua es un objeto compuesto de hidrógeno y oxígeno. De acuerdo con esto sería un hecho atómico el siguiente: «se da una unión de hidrógeno con oxígeno». La diversidad de los hechos depende de las posibles combinaciones diferentes de objetos. La unión de hechos simples o atómicos engendra hechos compuestos o moleculares. El mundo consta de hechos atómicos y éstos a su vez constan de objetos o cosas. Entre los antecedentes de Wittgenstein podría mencionarse a Husserl (búsqueda de significaciones simples), y a Mach (los elementos); a su vez dialogó con Russell, autor del atomismo lógico, y, sin duda, el influjo entre ambos fue recíproco.

Wittgenstein entiende el lenguaje como una *figura (Bild)* de los hechos. El lenguaje no es una figura de las cosas u objetos, sino de una combinación de objetos. Las figuras de los hechos tienen una determinada estructura, a saber, la forma de la figura. Los objetos pueden ser «nombrados», por ejemplo, cielo; pero nombrar no es todavía figurar. En cambio, si decimos que el cielo es azul figuramos ya un hecho, y no nos limitamos a nombrar. Aunque es cierto que solo los hechos se figuran, para hacer una figura de un hecho es necesario nombrar los objetos.

Lo mismo que el mundo consta de hechos, el lenguaje se compone de *proposiciones*. La figura de un hecho atómico es una combinación de nombres. A cada objeto le corresponde un nombre y a la inversa; sin embargo, los nombres solo tienen sentido en el contexto de una proposición. Solo las proposiciones tienen sentido. La figuración *(Abbildung)* consiste en una semejanza de estructura. Esa figura es la forma lógica. Lo mismo que un

hecho es una combinación de objetos, de igual manera la proposición es una combinación de nombres. Tanto las proposiciones como el pensamiento son figuras de las cosas. Los signos de la proposición son el medio con el que expresamos los pensamientos. Hay una correspondencia entre el estado de cosas objetivo y la configuración de los signos en la proposición. Cuando decimos que una proposición elemental es una figura de un hecho, indicamos con ello que el hecho atómico existe. En ese sentido, las proposiciones son susceptibles de verdad o falsedad. Una proposición elemental es verdadera si el correspondiente hecho atómico existe. En principio Wittgenstein reduce el lenguaje de la ciencia a la dimensión de las proposiciones así entendidas. Porque las proposiciones y los hechos tienen la misma forma, se dice que son isomórficos.

Aunque el mundo se figura en el lenguaje lógico, de ahí no se deduce que él mismo esté articulado lógicamente. Se deduce en todo caso que las proposiciones elementales no pueden ser contradictorias entre sí. No hay ninguna necesidad lógica por la que el mundo deba ser así. Más bien, los hechos atómicos son independientes los unos de los otros. Es cierto que los objetos influyen en los hechos, en el sentido de que a diferentes tipos de objetos corresponden tipos diferentes de hechos, y de que según sea el objeto podrá entrar en unos hechos atómicos o en otros; pero eso no implica que la naturaleza del objeto nos dé a conocer la combinación (el hecho) en el que entrará. La naturaleza del objeto nos permite conocer qué hechos son posibles, no cuáles van a ser reales. Por el conocimiento del objeto penetramos en las propiedades internas que éste posee necesariamente.

Las proposiciones moleculares, en definitiva, se componen de proposiciones elementales o atómicas. Wittgenstein entiende por «proposición atómica» la proposición singular que no contiene otra como elemento suyo, ni los conceptos «todos» o «algunos»; y por «molecular» la proposición que, aun en el caso de ser singular, consta de dos o más proposiciones atómicas. La verdad de cada una de las proposiciones atómicas determina el valor de verdad de la proposición molecular. A su vez la verdad de las proposiciones elementales depende de la experiencia.

La forma en que Wittgenstein se expresa sobre la lógica es un tanto paradójica. Afirma que las proposiciones a las que no puede corresponder verdad o falsedad por carecer de valor empírico son tautológicas. Éstas llevan inherente la necesidad lógica, pero no dicen nada acerca de la

realidad. Para el autor del *Tractatus* «las proposiciones de la lógica son tautologías». ¿Cómo careciendo de valor de verdad pueden ser figura de los hechos y constituir la forma adecuada del conocimiento? Solo en cuanto el lenguaje está determinado por la forma lógica de la realidad misma; eso es lo que le da su realidad de «figura». Es decir, desde la lógica misma no podemos demostrar a priori el carácter lógico de los hechos. Este carácter solo puede «constatarse». La proposición, además de ser algo lingüístico, es algo no lingüístico. El lenguaje muestra lo existente, pero él mismo no puede mostrarse, es decir, no hay en él algo así como una realidad que podamos señalar o mostrar. En el *Tractatus*, proposición y pensamiento coinciden. No puede decirse que una cosa jamás expresada haya sido pensada. Y, a la inversa, todo lo que puede ser pensado puede ser formulado lingüísticamente. El lenguaje y el pensamiento tienen la misma estructura lógica. Wittgenstein no solo afirma la coincidencia del lenguaje con el pensamiento, sino también la de los límites del lenguaje con los límites del mundo. Según hemos indicado, podemos hablar de forma figurativa sobre los hechos, sobre lo que sucede; pero no podemos hablar con un lenguaje figurativo acerca del mundo en conjunto. O sea, no puede afirmarse que el mundo en conjunto sea un hecho; es decir, aunque el mundo sea la totalidad de los hechos, no puede afirmarse que el conjunto de los hechos sea a la vez un hecho. En consecuencia no podemos pensar sobre el mundo como un todo.

Por tanto, no hay posibilidad de una filosofía como ciencia de la totalidad. Sin embargo, la filosofía tiene su puesto en el esclarecimiento lógico de los pensamientos. El lenguaje ordinario tiende a enmascarar la forma lógica de las proposiciones. Muchas veces los planteamientos filosóficos obedecen a concepciones erróneas de la lógica del lenguaje. Es tarea de la filosofía desarrollar un esclarecimiento crítico del lenguaje, delimitando lo que tiene sentido y lo que no lo tiene. En relación con la metafísica, Wittgenstein es cauto y enigmático. Por ejemplo, dice que no podemos hacernos ninguna imagen de Dios, pues Dios no se manifiesta en el mundo. Y en relación con el final del hombre, la muerte, según él ni siquiera es posible plantear preguntas con sentido. No obstante, el autor del *Tractatus* afirma que hay algo que se muestra, pero es inefable. Esto es lo místico. Por eso: «Hay que dejar en silencio aquello de lo que no se puede hablar» (tesis 7). Obviamente no se puede dar una interpretación precisa de la frase, que, por tanto, se

presta a diversas cábalas. Lo que indudablemente está contenido en ella es una duplicidad entre el lenguaje del conocimiento empírico, el de las ciencias, y algo que lo rebasa. ¿Está de por medio la duplicidad schopenhaueriana del mundo como representación y como voluntad?

A través del *Tractatus* Wittgenstein influyó en Russell, en Ramsey y en autores del Círculo de Viena. En general la obra fue interpretada bajo un prisma antimetafísico. Wittgenstein quería darle un sentido ético. Este sentido solo puede verse en una línea kantiana, consistente en la duplicidad entre el reino del conocimiento y el de la acción. En *Los cuadernos azul y marrón* (1933-1934, 1934-1935) se abrirá paso el horizonte de los «juegos de lenguaje». Y en la *Gramática filosófica* (1932-1934) considera equivocada la búsqueda de una forma general de la proposición.

Los juegos de lenguaje

Desde principio de los años treinta Wittgenstein se consideró en posesión de un «nuevo método» para examinar los problemas de la filosofía. Este método rechaza el lenguaje ideal buscado en el *Tractatus* y resalta, en cambio, la descripción esmerada de la forma en que los hombres usan el lenguaje en medio de sus actividades diarias. Para referirse a esas actividades usa la expresión «juegos de lenguaje» o «flujo de la vida». El nuevo método se basa en dos presupuestos: el primero es el de la *complejidad de la filosofía*, en el sentido de que sus problemas constituyen un entramado que obliga a investigar la realidad en sus niveles más hondos. Es decir, los problemas filosóficos se resisten a una solución fácil. En consecuencia, el método para abordarlos no es el meramente argumentativo, sino el que consiste en una pluralidad de enfoques que pongan de manifiesto los diversos aspectos del problema en cuestión. El estilo aforístico forma parte de este enfoque. El segundo presupuesto es el de una *doble forma de la filosofía*. La filosofía tradicional aspira a un explicación teórica o conceptual del mundo. Frente a ella Wittgenstein «sustituye la explicación por la descripción».[518] Es decir, quiere mostrar o describir las cosas tal como son, absteniéndose de explicarlas. Lo que pretende describir es el conjunto de situaciones en las

que se usa el lenguaje corriente (ordinario, cotidiano). Se trata de descubrir los usos lingüísticos que se dan en tales situaciones.

La realidad humana que aparece en el lenguaje no obedece a un único modelo o paradigma. Por eso, el nuevo método implica una tercera dimensión, que consiste en la descripción de los «juegos de lenguaje». Este concepto aparece por primera vez en el *Cuaderno marrón* (1934), escrito que Wittgenstein dictó a los estudiantes. Este cuaderno contiene 73 «juegos de lenguaje». Un juego de lenguaje es una descripción de un ámbito de la actividad humana, por ejemplo: narrar un acontecimiento, establecer una hipótesis y verificarla, traducir, dudar, resolver un problema matemático, mandar, etcétera. El filósofo ha de observar lo que hacen los hombres en su vida cotidiana. Frente a Platón, que suponía una idea detrás de cada palabra, Wittgenstein insiste en que muchas veces con las palabras no nos referimos a entidades abstractas, sino que las «usamos» con propósitos que son específicos de cada contexto. En concreto, la palabra «juego» se usa con muchas significaciones, de modo que no es posible establecer una definición o un concepto común.

En las *Investigaciones filosóficas* (1953) Wittgenstein dedica una parte importante a refutar el cartesianismo, que presenta bajo la figura de un intento de lenguaje privado. Ese lenguaje, que solo una persona podría hablar, utilizaría las palabras de una forma enteramente particular. Solo la persona que utilizara tal lenguaje sabría a qué objeto particular corresponde cada palabra. El autor de las *Investigaciones* refuta esa hipótesis lingüística con la afirmación de que solo hay un lenguaje cuando hay reglas por las que se rige. Las reglas establecen cómo han de usarse los diversos elementos de un lenguaje.

El cambio de orientación de las *Investigaciones filosóficas* frente al *Tractatus* no puede ser más radical. Entre los presupuestos fundamentales del *Tractatus* se encuentra la suposición de que existen objetos simples, cuya combinación engendra los hechos, que a su vez se muestran o describen en las proposiciones, de modo que hay una igualdad de forma (isomorfismo) entre los hechos y las proposiciones. En consecuencia, la significación consiste en referir a los hechos.

Acostumbra a contarse como una de las motivaciones para el cambio de perspectiva un gesto despectivo que Piero Sraffa —un miembro del llamado *cafeteria group*, un club de discusión, de Cambridge— hizo en presencia de

Wittgenstein, preguntándole luego por la forma lógica de tal gesto. La imposibilidad de dar una respuesta precisa le indujo a dudar de la forma lógica de los hechos. En las *Investigaciones filosóficas* el lenguaje que refiere a los hechos pierde su primacía y pasa a ser uno entre muchos. El juego de lenguaje contemplado en el *Tractatus*, el que indica una relación de objetos o la reproduce, es uno entre muchos juegos, y a su vez es un juego que en realidad no se da en forma pura. Con todo, sería posible un lenguaje en el que todas las palabras fueran nombres.

Tal como hemos expuesto, el concepto de juego indica que por lo regular no aprendemos las significaciones mirando intuitivamente a los objetos, sino atendiendo a su uso en medio de un ámbito de actividad, en medio de una forma de vida. Por ejemplo, cuando un artesano exclama: «¡martillo!», el aprendiz entiende que ha de alcanzar el martillo gracias a un contexto de actividad que le enseña el uso de este objeto. Para el Wittgenstein de las *Investigaciones* no es lo mismo nombrar que usar. «Martillo» es nombre de objeto; pero no es lo mismo ver este objeto que conocer su uso. No puede pasar desapercibida la semejanza entre los útiles que configuran el mundo en Heidegger y el aprendizaje de las significaciones por el uso en Wittgenstein. Según éste, hemos aprendido un lenguaje cuando sabemos usar las palabras en sus diversas modalidades, tales como mandar, describir, etcétera.

El juego de lenguaje compuesto de meros nombres está inserto en otros juegos. Para que yo pueda enseñar algo tengo que comprender ya el lenguaje cotidiano. El caso de los nombres propios muestra cómo el significado y la referencia son diferentes. Estamos acostumbrados a referirnos con la palabra «Juan» a una persona concreta. Sin embargo, aunque la persona muera, «Juan» sigue teniendo significado. Por tanto, el nombre tiene significado aunque haya desaparecido la referencia. Las innumerables proposiciones que no son descripciones siguen siendo proposiciones con significado. También queda relativizado el intento de tomar los objetos simples como componentes últimos del mundo. «Simple» y «compuesto», dice ahora Wittgenstein, no tienen un sentido absoluto. Solo dentro de un determinado juego lingüístico puede establecerse el sentido de esos términos. Por ejemplo, según los contextos podría considerarse que el tablero de ajedrez es un solo objeto, o bien que consta de diversos cuadrados blancos y negros. Las *Investigaciones filosóficas* proclaman la existencia de ilimitados juegos de

lenguaje que no pueden equipararse entre sí. No existen características comunes a todos los juegos de lenguaje. No podemos mostrar qué es un juego en general enseñando un objeto perteneciente a un juego, por ejemplo, un tablero de damas. En todo caso, al observar los juegos advertimos ciertos parecidos en sus características. Por eso Wittgenstein habla de un cierto «aire de familia».

Proposiciones bisagra

En el escrito *Sobre la certeza*, publicado en 1969, Wittgenstein desarrolla un punto de vista original en relación con la *fundamentación*. Fundamentar equivale a encontrar un elemento primero en el que se sustenta nuestro conocimiento, por ejemplo, los conceptos claros y distintos en el *cogito* cartesiano. Wittgenstein admite que existe algo firme para nosotros. ¿Qué es esto? Las acciones que se hallan en la base de los juegos de lenguaje se fundan en algo que está dado, pero no puede justificarse ni refutarse; así, el hecho de que vivimos y nos movemos en la tierra o en el mar, o de que estamos en medio de una comunidad. De manera semejante el médico supone que los seres humanos mueren. A ese tipo de proposiciones Wittgenstein les da el calificativo de «proposiciones bisagra»,[519] en el sentido de que son los soportes sobre los que giran los diversos ámbitos de la existencia cotidiana. Lo que en el fondo funda no es precisamente la proposición, sino la acción que hay por debajo de ella. Aprendemos las significaciones de las cosas por el adiestramiento en los diversos ámbitos dentro de la comunidad. El suelo firme es la forma de actuar en medio de las prácticas cotidianas. En la comunidad llegamos a conocer a las personas y las formas de actividad. Para Wittgenstein, la comunidad es una base en la que se sustenta la actividad y la manera de uso del lenguaje. Incluso el escéptico en su cuestionamiento presupone la comunidad con sus prácticas lingüísticas.

Russell cree que el segundo Wittgenstein ha perdido profundidad en sus planteamientos filosóficos. Sin embargo, no puede ignorarse el influjo de las *Investigaciones filosóficas* en la filosofía de la segunda mitad del siglo XX, así como en otros ámbitos ajenos a la filosofía. Esta obra es decisiva para la

transición a la filosofía del lenguaje ordinario y abre la serie de pensadores que abandonan la unidad como eje del conocimiento y se centran en la *pluralidad de lenguajes o razones*, dejando atrás la unidad de la razón. En esta línea repercutirán juntamente Heidegger, con su crítica de la metafísica, y Wittgenstein, por su pluralidad de juegos de lenguaje.

24. MICHEL FOUCAULT

Lo racional y lo irracional como estrellas binarias

Vida y obras

Michel Foucault, nacido el 15 de octubre de 1926 en Poitiers, estudió en la École Normale Supérieure de París. Cursó la carrera de Filosofía y la de Psicología; terminó sus estudios en 1951. De 1950 a 1952 estuvo afiliado al Partido Comunista Francés. Al terminar los estudios ocupó el puesto de asistente de Psicología en la Universidad de Lille. En los años de formación había leído a Lacan, Lévi-Strauss y Nietzsche, al que descubrió a través de Bataille. Entre 1950 y 1955 leyó intensamente a Heidegger. En 1954 aparece su primera obra *Enfermedad mental y personalidad*. Acumuló experiencias como psicólogo en el hospital psiquiátrico de Sainte-Anne en París. Desarrolló el proyecto de la «historia de la locura» en Suecia, donde ejercía de lector en la Universidad de Uppsala, en Polonia y en Alemania como director del Institut Française de Hamburgo.

La locura

En 1960 consigue el doctorado en Filosofía por la Sorbona de París con el trabajo *Historia de la locura en la época clásica*, publicado en 1961. Lo que inicialmente pretendía ser una historia de la psiquiatría se convirtió en una «historia de la locura», que a su vez sirvió para desarrollar una visión paralela a la concepción de la existencia en Heidegger. En pequeños escritos anteriores había analizado las estructuras fundamentales de la existencia

humana. En esta obra Foucault muestra la variación histórica del concepto de locura. Por ejemplo, en la Edad Moderna el loco es excluido de la vida cotidiana, es internado, cosa que no sucedía en la Edad Media. Foucault ve en juego una razón que quiere encerrar en el silencio lo «otro» manifestado en la locura, y se propone descubrir la «arqueología» de este proceso; en su investigación pone de manifiesto estructuras que se muestran en instituciones como el derecho, la policía e incluso la ciencia. El tipo de razón que está en el fondo tiende a la marginación de grupos enteros y de sus experiencias. La obra influyó en el movimiento de la antipsiquiatría durante los años sesenta.

La arqueología frente a lo trascendental

En 1963 escribe *El nacimiento de la clínica*. *Una arqueología de la mirada médica.* En 1966, después de su actuación como *Maître de conférences* en Clermont-Ferrand y de su invitación a la Universidad de São Paulo (1965), se traslada a Túnez, donde ejerce de profesor de Filosofía y Literatura francesa. En ese mismo año publica *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* El autor había previsto para esta obra el título de «El orden de las cosas», pero ese encabezamiento estaba registrado ya. El subtítulo de la obra, *Una arqueología de las ciencias humanas* indica con claridad el intento de Foucault, que rechaza la idea del hombre como un marco estable del saber e insiste en la variación de las experiencias históricas sedimentadas en las diversas ciencias. A este respecto dialoga especialmente con Kant. Niega que el trascendental kantiano constituya un marco fijo para siempre. El trascendentalismo de Kant es más bien un momento transitorio en la serie nunca concluida de marcos del saber. La historia del pensamiento está abierta a experiencias que en un determinado momento no parecen posibles. Por razones semejantes Foucault se opone al estructuralismo, pues también éste busca constantes antropológicas. No pretende mostrar precisamente las estructuras que determinan al hombre, sino cuestionar el concepto de hombre que desde fines del siglo XVIII está como base en las ciencias humanas. A su juicio, el concepto moderno de hombre desparecerá cuando nuestro saber encuentre una nueva forma.

La obra despertó una intensa polémica entre los intelectuales franceses. En la polémica intervino con actitud crítica Jean-Paul Sartre. Este escrito le mereció a Foucault su inclusión en la corriente estructuralista, a la que contribuyó también con *La arqueología del saber* (1969). Foucault entiende la palabra «arqueología» en el sentido de *búsqueda de estratos ocultos*. Lo oculto se refiere al ámbito del saber, que se articula mediante el discurso. A su vez el elemento básico del discurso es la proposición. Se trata, por tanto, de excavar en lo que late en estos dos términos. La proposición es un suceso singular que se expresa en el lenguaje, entendiendo por tal también los gestos, las instituciones y las prácticas, pero no se agota enteramente en el lenguaje y, por tanto, deja algo fuera de él. El suceso de la proposición es singular y a la vez está enmarcado en una red de relaciones con otras proposiciones. Foucault quiere captar esta ley por medio de un análisis de tales relaciones. Y en su análisis pone al descubierto regularidades anteriores a los términos y un campo de relaciones que caracterizan en cada caso una formación discursiva. Esta obra de Foucault fue incluida en el estructuralismo, pero el autor insistía en que no le interesaban tanto las estructuras como comprender la manera en que nuestros discursos son producidos y quedan limitados por un a priori histórico.

En 1967 contribuyó, junto con Gilles Deleuze, a la edición de las obras completas de Nietzsche, redactando la introducción a ellas. En 1970 Foucault fue llamado al Collège de France en París, donde sucedió a Jean Hyppolite en la cátedra de Historia de las Ideas. Pronunció la lección inaugural *El orden del discurso*, publicada en 1971. A la vez se comprometió políticamente y contribuyó a que se examinaran las condiciones de los centros penitenciarios. Junto con otros intelectuales fundó el Group Information Prisons y colaboró con algunas formaciones radicales como la Izquierda Proletaria. En 1972 apareció una nueva edición ampliada de la *Historia de la locura en la época clásica*. Fue expulsado de España en 1975 por su acción de protesta en el aeropuerto de Madrid contra la condena a muerte de cinco personas; en ese mismo año apareció *Vigilar y castigar*.

La sexualidad

En 1976 publicó *La voluntad de saber*, como primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, que había de tener en total seis volúmenes. En realidad la obra consta de tres volúmenes publicados: *La voluntad de saber; El uso de los placeres; El cuidado de sí mismo;* y uno inédito (*Les aveux de la chair:* «Las confesiones de la carne»). En conjunto no obedece a un plan desarrollado con rigor, pues la investigación cambió de dirección con el tiempo. Propiamente solo el primer volumen trata de la sexualidad. En él analiza sobre todo cómo el comportamiento sexual se ha convertido en objeto de saber (del psicoanálisis, por ejemplo). Al saber del sexo contrapone el arte erótico de las antiguas sociedades orientales. Los otros dos volúmenes abordan la cuestión del placer como forma de configuración del sujeto, entendida en el sentido de «arte de la vida» y «estética de la existencia». Según el autor, para los estoicos y epicúreos el sexo es un elemento en la construcción de la propia individualidad. La Antigüedad griega y romana contenía prácticas que perdieron su significación con la aparición del cristianismo. En el volumen cuarto, no publicado, Foucault muestra los cambios introducidos por los Padres de la Iglesia, que suplantaron la cuestión del debido comportamiento con los placeres por la dirección de la vida cristiana y por el problema de la carne. No obstante, por la introducción de la confesión, el sexo se convirtió en objeto de una serie de discursos.

En 1978 Foucault se interesa por la revolución islámica y viaja a Irán. Allí compone artículos para periódicos italianos y franceses. Sus lecciones en Berkeley (California) tienen una excelente acogida. En la fase final de su enfermedad de sida se retira a la soledad. Murió en París el 25 de junio de 1984.

Foucault desborda el cauce tradicional de la temática filosófica, pues estudia cuestiones como las cárceles, la locura y la sexualidad. Se consideró a sí mismo «periodista», pero es uno de los pensadores franceses más influyentes. En su filiación intelectual es muy importante el legado de la fenomenología y de Heidegger en particular. Poco antes de morir dijo que para él Heidegger había sido siempre el filósofo esencial. Su pensamiento ha contribuido a la pérdida del sentido unitario en la historia y en las utopías sociales. Comparte con Deleuze y Lyotard una concepción pluralista de la actividad filosófica. Sus estudios han provocado una ola de discusiones sobre el fundamento y la naturaleza de la razón.

Obras

Maladie mentale et personnalité, París, PUF, 1954 [*Enfermedad mental y personalidad,* trad. de E. Kestelboim, Buenos Aires, Paidós, 1961, 1984]; *Folie et déraison. Histoire de la folie a l'âge classique*, París, Gallimard, 1961, [2]1972 ed. con nuevo pról. y dos apéndices [*Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., trad. de J. J. Utrilla, México, FCE, 1998]; *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966 [*Las palabras y las cosas*, trad. de E. G. Front, México, Siglo XXI, [5]1974]; *Nietzsche*, *Freud, Marx*, París, Éd. de Minuit, 1967 [con igual título, trad. cast. de C. Rincón, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1987]; *L'Arqueologie du savoir*, París, Gallimard, 1969 [*La arqueología del saber*, trad. de A. Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1997]; *L'ordre du discours*: *leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 decembre 1970,* París, Gallimard, 1971, 1977 [*El orden del discurso*, trad. de A. Garzón del Camino, Barcelona, Tusquets, 1995]; *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975 [*Vigilar y castigar*, trad. de A. Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1997]; *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical,* París, PUF, 1972 [*El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. de F. Perujo, Madrid, Siglo XXI, [2]2007]; *Histoire de la sexualité*, 3 vols., París, Gallimard, 1976-1984 [*Historia de la sexualidad*, 3 vols., trad. de U. Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 1978-1987, [10]2005]; *Microphysique du pouvoir,* Turín, Einaudi, 1977 [*Microfísica del poder*, trad. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978].

Bibliografía

J. BAUDRILLARD, *Olvidar a Foucault*, trad. de J. Vázquez, Valencia, Pre-Textos, 1978; P. DAIX, *Claves del estructuralismo*, trad. de J. Vera, Buenos Aires, Caldén, 1969; G. DELEUZE, *Foucault*, trad. de J. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987; D. ERIBON, *Michel Foucault*, trad. de Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, [2]1999 (biblio.); L. FENDLER, *Michel Foucault*, Londres-Nueva York, Continuum, 2010; N. FRASER, «¿De la disciplina a la flexibilización?

Releyendo a Foucault a la sombra de la globalización», en *Escalas de justicia*, trad. de A. Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2008, págs. 211-233; Á. GABILONDO, *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 1990 (cronología de las obras); F. GROS y C. LÉVY (eds.), *Foucault y la filosofía antigua: actas del coloquio internacional llevado a cabo el 21 y 22 de junio de 2001*, organizado por la Universidad de París-XII (E. A. 431), la Sociedad Internacional de Estudios sobre Michel Foucault y la Escuela Normal Superior, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004; J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989; D. MACEY, *Las vidas de Michel Foucault*, trad. de C. Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, 1995; J. G. MERQUIOR, *Foucault*, Londres, Fontana Press, 1985; C. MICIELI, *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Biblos, 2003; M. MOREY, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983; A. QUEVEDO, *De Foucault a Derrida: pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard,* Pamplona, EUNSA, 2001; R. RACEVSKIS (ed.), *Critical essays on Michel Foucault*, Nueva York, Hall, 1999; J. SAUQUILLO GONZÁLEZ, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989; B. TRIGO (ed.), *Foucault and Latin America: appropriations and deployments of discoursive analysis*, Nueva York, Routledge, 2001; W. WELSCH, *Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996 (^{4}2007).

LA RAZÓN Y LO OTRO

Ciencia y poder

El pensamiento de Foucault, tal como está expuesto particularmente en *Historia de la locura en la época clásica* (1961, 1972), *Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969) y *Vigilar y castigar* (1975), se mueve en un suelo cercano al de Heidegger y al de la Escuela de Frankfurt. Lo mismo que reconoció su dependencia del autor de *Ser y tiempo*, afirmó también antes de su muerte que, si hubiese conocido a tiempo esta Escuela, se habría ahorrado mucho trabajo. Hemos visto en la *Dialéctica de la*

Ilustración de Horkheimer y Adorno la descripción del proceso por el que la ciencia se despoja paulatinamente de la imitación de la naturaleza, de la empatía con ella, y se convierte en un instrumento de dominio sobre las cosas y los hombres. Heidegger, por su parte, acuña el concepto de «engranaje» *(Gestell)* para indicar la unidad de aquel proyecto científico de la modernidad por el que se establece con rígido apriorismo el marco en el que pueden o no pueden manifestarse las cosas, la naturaleza y el ser. Y, a su vez, relaciona las formas de racionalidad con la historia del ser. Se mueve, pues, entre dos planos: el análisis de las formas de pensamiento y del pensamiento calculador, en relación con la crítica de la metafísica, y un acontecer que escapa a la disposición racional del hombre. En la fase final confiaba en un nuevo comienzo, en la llegada de un pensamiento conmemorativo.

Foucault comparte la compenetración entre ciencia y poder, el doble plano de la racionalidad histórica y lo que hay más allá de la razón, pero no el intento heideggeriano de huida de las formas concretas de la razón hacia un nuevo comienzo. Por otra parte, Foucault no desarrolla sus posiciones en un plano puramente filosófico, sino que las extrae de un estudio minucioso de los más variados campos del saber.

Límites de la razón

La *Historia de la locura en la época clásica* puede facilitarnos el acceso a su pensamiento. En esta obra, el autor parte de la complementariedad entre *razón* y *locura* en nuestra cultura y en toda cultura. Según él, por más que la razón reprima la locura, está condicionada a su vez por ella. No se puede entender qué es lo racional sin penetrar en el campo de lo irracional. Cada cultura delimita los dos ámbitos. Con la delimitación, una parte permanece visible y la otra es expulsada fuera de la esfera visible. A Foucault la interesa especialmente este acto de constitución de los *límites*.

El autor distingue las siguientes oscilaciones de la línea divisoria entre el Renacimiento y el siglo XIX. En la Edad Media el loco es libre y tolerado. El tema de la locura y la irracionalidad, junto con el de su relación con la razón, se plantea explícitamente en el siglo XVI. El concepto de locura está implicado, por ejemplo, en la distinción entre razón humana y razón divina,

pues la razón humana es locura desde el punto de vista de la divina y, a la inversa, la razón divina es locura desde la perspectiva de la humana. A mediados del siglo XVII se produce una delimitación que implica un menosprecio de la locura frente a la razón. El enfermo es internado en centros, es hospitalizado. Se crea el Hospital General de París; la locura se define como enfermedad mental; pierde su relación con la trascendencia; el loco no puede integrarse en la sociedad. Y, por el contrario, la razón implica la imposibilidad de estar loco. En los hospitales comienzan a desarrollarse las terapias y las técnicas socializantes. Sin embargo, mientras se está sedimentando este movimiento de degradación de la locura frente a la razón, nace desde mediados del siglo XVIII una corriente de signo contrario. Hölderlin cuestiona la historia de la civilización y cae en la locura. Siguieron el nuevo camino Gérard de Nerval, Nietzsche y Antonin Artaud. Para ellos, lo otro de la razón se convierte en la gran verdad. Por tanto, la dominación de la locura generó otra forma superior de locura. Ésta se convierte en una fuente más alta de verdad. Puesto que el triunfo de la razón domesticadora conduce a su propia derrota, Foucault concluye que la razón no puede deshacerse de su contrario, de la locura. Por tanto, la razón no tiene éxito en su intento de dominio total. Y, a su vez, la aparición de lo irracional se reduce a modificar el dominio de la razón, sin suprimirlo por completo. Para Foucault, lo racional y lo irracional son como estrellas binarias que giran una en torno a la otra. Ora está en primer plano lo racional, ora lo irracional. Lo vencido retorna, es decir, no se puede esperar una superación de la racionalidad. En este sentido, Foucault no preludia, como Heidegger, una nueva época superadora de la historia anterior. Más bien, según él, tenemos que familiarizarnos con el juego de las fuerzas y movernos en medio de la pluralidad.

Transformación de las instituciones penitenciarias

En *Vigilar y castigar* (1975), Foucault investiga el nacimiento de la prisión, fenómeno que se desarrolla entre 1760 y 1840. Llama la atención la relación que establece entre la nueva forma de ejecución de la pena y la formación de las ciencias humanas. Recuerda cómo en tiempos el castigo se ejecutaba a manera de un espectáculo público y acarreaba el mal trato del cuerpo,

mientras que a partir de la época indicada se ejecuta dentro de los muros de la prisión y sin infligir dolores corporales. La relación entre la nueva manera de ejecución de la pena y la formación de las ciencias humanas está en que la medida y la manera del castigo ya no es asunto exclusivo del juez, sino que requiere la intervención de todo un conjunto de expertos: médicos, psiquiatras, pedagogos; éstos examinan el grado de responsabilidad del delincuente y sugieren medidas preventivas. Y en relación con ello se forman los ámbitos de investigación en los que se desarrollan las ciencias humanas.

Microfísica del poder

Para Foucault, el saber que así nace es una *forma de poder*. A través de fórmulas parangonables con las de Marcuse afirma la equivalencia entre saber y poder. Dice, por ejemplo, que el saber tiende de antemano al poder, y que el poder posibilita y exige el saber. En el caso concreto de las prisiones, muestra cómo se desarrolla un ámbito de observación constante por el que se toma nota de los más mínimos detalles, de las circunstancias del delito, de la conducta del delincuente en la cárcel, etcétera. El aparato de observación, vigilancia y saber que se desarrolla en el mundo penitenciario constituye, según Foucault, un banco de conocimientos para la dirección de la sociedad. Basándose en el *Panopticon* (1787) de Jeremy Bentham, presenta la prisión ideal como un conjunto de celdas dispuestas radialmente en torno a una torre de control. Gracias a la luz proyectada desde fuera sobre las celdas, en la torre de control puede observarse a contraluz todo lo que sucede en ellas. Y así la Ilustración se convierte en trampa. Cuanta más luz, Ilustración y transparencia, más vigilancia, control y disciplina. La situación de vigilancia produce una transformación en el vigilado. Éste, sabedor del control que se ejerce sobre él, reacciona controlándose a sí mismo. Con ello el cuerpo queda encarcelado en el alma vigilante.

Foucault hace una proyección del modelo carcelario en la sociedad, concretamente en los hospitales, las fábricas, las escuelas. La vigilancia, que tuvo su origen en la cárcel, se convierte en pauta ideal de la sociedad en conjunto. La vigilancia se extiende en forma de psicología pedagógica, psiquiatría, medicina clínica, psicología del desarrollo, racionalización del

trabajo. Y, en general, surge una sociedad cuya meta se cifra en hacer cada vez más perfecta la vigilancia. Para caracterizar el nuevo complejo de saber y poder, Foucault acuña la expresión «microfísica del poder». Concuerda con la Escuela de Frankfurt, en la que la razón es primariamente una forma de poder. Y busca esta modalidad de la razón en las instituciones, en el plano real de la vida cotidiana. Si el tipo de razón vigilante y dominadora ha impregnado la sociedad, ¿hemos de resignarnos ante el poder victorioso, o más bien es posible aspirar a un cambio radical? Hemos dicho que Foucault no prevé un nuevo comienzo que afecte a la totalidad. Pero, en definitiva, no se cierra a la posibilidad de cambios parciales. Desde su punto de vista, nos hallamos en un horizonte de racionalidades diferenciadas que admiten un denominador común. El poder no es un bloque unitario, sino que se presenta de forma dispersa, en configuraciones reticulares que no están conectadas necesariamente. Entre ellas quedan espacios libres. Dentro de esta multiplicidad es posible mostrar y desarrollar estrategias de transformación.

No hay una evolución continua

Dado que, según hemos dicho, la razón nunca puede desligarse de su contrario, no hay ninguna racionalidad definitiva. Foucault lucha contra la idea del continuo evolutivo de la historia, contra la concepción de ésta como el desarrollo progresivo de una única racionalidad. Por eso es crítico con ideas como «evolución», «desarrollo» y «tradición». Se opone a todo intento de concebir la razón como algo existente en sí mismo, o de caracterizarla como un concepto único, pues en realidad lo que encontramos son diversos tipos de racionalidad, que se jalonan históricamente en un proceso de constante ramificación, de incesante producción de formas nuevas. Por eso, la historia nos muestra un escenario de variación de las formas racionales, de modo que en nada puede presumirse un carácter eterno. Lo que hoy es, puede dejar de ser. El análisis de las estrategias de la razón no afianza a ésta en su manera de ser, sino que abre el horizonte de una posible transformación. Foucault se pregunta: ¿por qué las diversas épocas y culturas ven el mismo mundo en formas diferentes? ¿Por qué son tan

variadas las teorías que explican el orden de las cosas?[520] Para él, el saber no se identifica simplemente con el conocimiento, con las formas de organización racional de los datos. Tiene además la tarea de investigar las condiciones de nacimiento de las ciencias, sus conexiones con la sociedad, el fondo de no saber que hay en ellas. Se abre así el camino de la «arqueología», que indaga lo no pensado, las conexiones entre lo discursivo y lo no discursivo, la relación entre discursos e instituciones, las formas en que una época organiza lo percibido, el inconsciente del conocimiento, el suelo del que éste brota, las condiciones de nacimiento y constitución del saber, las tradiciones culturales, las prácticas jurídicas y de todo tipo, las situaciones económicas que hay en el trasfondo del conocimiento, el subsuelo de instituciones y poder que late en él, las condiciones de formación y transformación de los discursos.

Un saber genealógico

Foucault presta especial atención a las instituciones. Para él la razón no existe en abstracto, como si se diera una vida inmanente de ésta, sino que está encarnada en las *instituciones*. Éstas son el campo en el que puede analizarse y, dado el caso, cambiarse la razón. Por el hecho de que el discurso es analizado en su conexión con todo un conjunto de prácticas, surge el enfoque «genealógico», que analiza el saber en su conexión con las prácticas sociales. Foucault entiende su propia genealogía como una transformación del método kantiano. Desde su punto de vista, el espíritu ilustrador de Kant se cifra en comprobar críticamente las posibilidades racionales; y la tarea crítica consiste en cuestionar la situación actual a través de la filosofía. El lenguaje y la manera de percibir las cosas son construcciones de la sociedad en una época determinada. La *arqueología del saber* busca las capas en que se sustentan las certezas actuales.

En el prefacio a *Las palabras y las cosas*, Foucault afirma que su libro salió de un texto de Borges que cita «cierta enciclopedia china» donde está escrito que

> los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas.[521]

La lectura del texto produce un efecto desconcertante, pues no vemos en él cuál es el criterio de ordenación y, por otra parte, lo real parece mezclarse con lo irreal. Foucault confiesa que el texto de Borges le ha hecho reír durante mucho tiempo y a la vez le ha producido un cierto malestar. Sin embargo, lo inquietante de su risa lo ha llevado a tratar un problema fundamental: el de la constitución del espacio en el que aparecen las cosas. La obra *Las palabras y las cosas* se propone investigar precisamente el sitio en el que se dan las semejanzas y relaciones. Escribe:

> No existe, ni aun para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo [...]. Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá.[522]

Foucault dedica su investigación a los órdenes que han tenido vigencia desde el Renacimiento y que han sido el fondo desde el que han aparecido las racionalidades, las ideas y las experiencias filosóficas. Conocer ese fondo es sacar a la luz el campo epistemológico, la *epistéme*. Y no se trata tanto de una historia, como de una «arqueología», concepto desarrollado en conexión con la «genealogía» de Nietzsche. La historia del orden de las cosas sería la historia de lo «Mismo», de aquello que debe distinguirse mediante señales y recogerse en identidades. Frente a lo mismo está la experiencia de lo «Otro», que, por ejemplo, se da en la enfermedad como desorden del cuerpo humano.

La época clásica

Entre el Renacimiento y el siglo XX, Foucault analiza dos modalidades de orden: la época clásica y la transformación que se produce entre finales del siglo XVIII y principios del XIX. La época clásica se distancia del Renacimiento, que todavía ve las cosas en un conjunto de relaciones de semejanza basado en la naturaleza, e introduce el principio de la representación, que se hace vigente con el racionalismo del siglo XVII (Descartes, Leibniz). La naturaleza se convierte en la totalidad de lo que puede representarse y exponerse mediante signos convencionales. Es un instrumento para ello la lógica de Port-Royal, que desarrolla una semiótica y una combinatoria general. Son figuras típicas de la época clásica la «Ars combinatoria» y la «Enciclopedia». La primera persigue el ideal del lenguaje perfecto y la conexión entre las representaciones. La segunda aspira a presentar una totalidad del contenido representativo junto con su evolución histórica. El sistema ordenado de signos no se basa en el orden previo de las cosas, sino que exige un nuevo principio de ordenación. Sin embargo, los signos son de tal naturaleza que se comportan como medios de transparencia de las cosas.

> Los signos combinados, o el lenguaje, constituyen un medio totalmente transparente a través del cual la representación puede conectarse con lo representado. El significante pasa a segundo plano frente al significado designado; funciona como un transparente instrumento de la representación, sin vida propia.[523]

Foucault mismo dice que en la época clásica las palabras son retículos incoloros mediante los cuales se ordenan las representaciones. En dicha época no se da todavía una reflexión sobre el acto constitutivo de la representación, sobre la diferencia entre la naturaleza externa y la interna. El lenguaje se refiere por igual al sujeto que representa y al objeto representado. Las palabras clasifican y combinan a ambos de igual manera.

Encuentra ejemplos concretos en Cervantes y en Velázquez:

> *Don Quijote* es la primera de las obras modernas, ya que se ve en ella la razón cruel de las identidades y de las diferencias juguetear al infinito con los signos y las similitudes; porque en ella el lenguaje rompe su viejo parentesco con las cosas para penetrar en esta soberanía solitaria de la que ya no saldrá, en su ser abrupto, sino convertido en literatura; porque la semejanza entra allí en una época que es para ella la de la sinrazón y de la imaginación. Una vez desatados la similitud y los signos, pueden constituirse dos experiencias y dos personajes pueden aparecer frente a frente. El loco, entendido no como enfermo, sino como desviación constituida y sustentada, como función cultural indispensable, se ha convertido, en la cultura occidental, en el hombre de las semejanzas salvajes. Este personaje, tal como es dibujado en las novelas o en el teatro de la época barroca, tal como se fue institucionalizando poco a poco hasta llegar a la psiquiatría del siglo XIX, es el que se ha enajenado dentro de la analogía. Es el jugador sin regla de lo Mismo y de lo Otro.[524]

Foucault ve también un asomo de reflexión sobre el acto de representación en *Las Meninas* de Velázquez. En el cuadro se supone que el pintor y las damas de la corte miran hacia los retratados, Felipe IV y su esposa. Pero estas figuras no aparecen directamente en el cuadro. El espectador solo puede verlas en el espejo del fondo. Quien contempla el cuadro tiene que deducir el puesto ocupado por la pareja real, lo mismo que el puesto y la dirección de la mirada del autor del cuadro. Por tanto, Velázquez incita a la reflexión sobre el acto de la representación y muestra, según Foucault, las lagunas inherentes a la época clásica en lo referente a la reflexión acerca del proceso de representación. En el cuadro no hay nadie que sea a la vez sujeto que representa y objeto representado. A su juicio, antes de finales del siglo XVIII no había ninguna conciencia del hombre en el plano de la teoría del conocimiento, no existía el hombre, éste no constituía un problema específico, no era estudiado como una región peculiar.

De la representación a la historicidad

A finales del siglo XVIII se produce según Foucault un cambio consistente en la transición de la representación a la historicidad. Aparece la historicidad del lenguaje, del trabajo y de la vida, que en cuanto históricos no son accesibles a la representación.

> Se ha visto cómo el trabajo, la vida y el lenguaje adquirieron su propia historicidad, en la cual están hundidos: así, pues, no podían enunciar jamás verdaderamente su origen, si bien toda su historia apunta, desde el interior, hacia él. Ya no es el origen el que da lugar a la historicidad; es la historicidad la que deja perfilarse, en su trama misma, la necesidad de un origen que le será a la vez interno y extraño: como la cima virtual de un cono en la cual todas las diferencias, todas las dispersiones, todas las discontinuidades estarían reducidas para no formar más que un punto de identidad, la impalpable figura de lo Mismo, con poder de estallar, sin embargo, y convertirse en otro.[525]

El autor del texto quiere demostrar que ni el trabajo ni el lenguaje ni la vida eran dimensiones existentes durante la época clásica, o que tampoco existía en ella la historia de la filología, la economía política y la biología.[526] A finales del siglo XVIII, incluso las palabras se convierten en objeto de estudio histórico. La historicidad de las dimensiones fundamentales de la existencia humana manifiestan para Foucault la finitud del hombre. Éste se experimenta como positividad radical. Pero reacciona reivindicando para sí el fundamento de lo que se da en la positividad histórica.

Kant: fundamento en la finitud

En ese momento entra en juego la filosofía de Kant, que aborda la tarea de compaginar una existencia que es a la vez finita y autónoma. Con él se viene abajo la metafísica entendida como afirmación de una realidad objetiva a la que se refiere la representación o el lenguaje en general. Roto ese mundo objetivo,

> desde el corazón mismo de la empiricidad, se indica la obligación de remontar o, a voluntad, descender justo hasta una analítica de la finitud en la que el ser del hombre podrá fundar en su positividad todas las formas que le indican que él no es infinito.[527]

Kant convierte una facultad finita de conocimiento en productora de las condiciones trascendentales de un conocimiento que progresa sin fin. Evidentemente se produce una tensión entre lo trascendental y el progreso sin fin del conocimiento, que se manifiesta en la distinción kantiana entre lo empírico y lo trascendental, así como entre el acto siempre pasado del origen y su retorno como futuro. El hombre se experimenta como una facticidad contingente en el mundo y a la vez aspira a una apropiación reflexiva de su propia situación; se conoce como producto de una historia inmemorial, pero no ceja en el esfuerzo por alcanzar su origen. En el intento de salir del laberinto de un sujeto duplicado, el empírico y el trascendental, se desarrolla una insaciable voluntad de saber, de verdad, en la que toda frustración se convierte en aguijón para una nueva producción. Se desarrolla así una cadena en la que se entrelazan el saber y el poder. En el terreno abierto por la exploración del sujeto que se conoce a sí mismo se instalan las ciencias humanas. Los escritos de Hegel, Freud y Husserl, junto con las diversas maneras de enfocar el ser del hombre, como cuerpo, como trabajo o como lenguaje, constituyen una serie de intentos de penetrar en la subjetividad constituyente y de hacerla transparente.

> El hombre se convirtió en aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no problemática; a fortiori, se convirtió en aquello que autoriza el poner en duda todo el conocimiento del hombre.[528]

Estas palabras no significan que su autor tenga una concepción antropocéntrica. Más bien, Foucault afirma que el hombre es una «invención reciente».[529] ¿Qué significa esta afirmación? Significa que la figura del hombre como soporte del conocimiento no se dio hasta finales del siglo XVIII, paradigmáticamente en Kant, según hemos visto. Para Foucault, cuando se rompe el mundo unitario de la representación vigente en la época

clásica, el hombre llena con su figura los intersticios de un lenguaje fragmentado. Asume la función de introducir una fundamentación finita. Pero esta modalidad de pensamiento no tiene por qué ser definitiva. La obra *Las palabras y las cosas* termina sugiriendo la posibilidad de que la figura del hombre, reciente en su invención, esté también próxima a su fin. Puesto que, en términos de Nietzsche, el hombre ha matado a Dios,

> es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está abocado él mismo a morir.[530]

En relación con la posición empírico-trascendental del hombre han proliferado las ciencias humanas como modalidades reflexivas en torno a ella.

> Es el retiro de la *mathesis* y no el avance de las matemáticas lo que permitió al hombre constituirse como objeto del saber; es el enrollamiento sobre sí mismo del trabajo, de la vida y del lenguaje lo que prescribió, desde el exterior, la aparición de este nuevo dominio; y es la aparición de este ser empírico-trascendental, de este ser cuyo pensamiento está indefinidamente tramado con lo impensado, de este ser siempre separado de un origen que le ha sido prometido en lo inmediato del retorno; es esta aparición lo que da a las ciencias humanas su sesgo peculiar.[531]

Tres modelos de ciencias humanas

Para Foucault, las ciencias humanas pueden recomponerse en torno a los tres modelos: el biológico, el económico y el filológico. El modelo *biológico* ha desarrollado temas como el hombre, el grupo, la sociedad, la psique, el lenguaje en cuanto modalidades de lo vivo. Luego adquiere vigencia el modelo *económico*, que se centra en la actividad del hombre (por ejemplo, Marx). Seguidamente comienza el modelo *filológico*. Como rasgo

predominante Foucault resalta que las ciencias humanas durante el siglo XIX no han dejado de aproximarse a la región del inconsciente.

> En el horizonte de toda ciencia humana existe el proyecto de remitir la conciencia del hombre a sus condiciones reales, de restituirla a los contenidos y a las formas que la han hecho nacer y que se eluden en ella; por eso, el problema del inconsciente —su posibilidad, su situación, su modo de existencia, los medios de conocerlo y de sacarlo a la luz— no es simplemente un problema interior de las ciencias humanas que éstas se encontrarían por azar en su marcha; es un problema que es finalmente coextensivo a su existencia misma.[532]

Por otra parte, insiste en que el marco categorial de las ciencias define la manera en que puede darse lo empírico, e igualmente en que este marco está caracterizado por una especie de movilidad trascendental. Según Foucault, fue muy decisivo el desarrollo de la historia, no solo en el ámbito de las diversas ciencias, sino también en el del hombre, que a partir del siglo XIX es visto como expuesto a la historicidad, al acontecer. Por tanto, el hombre no es un objeto inmutable del saber.

Lo que acabamos de exponer indica sin duda alguna que el tema del hombre y de sus aportaciones trascendentales al desarrollo de las ciencias está constantemente presente desde finales del siglo XVIII. Pero Foucault va más allá y muestra cómo en la época estudiada aparece un fondo de emergencia de toda positividad, un fondo donde se anudan la historia y la finitud. Recurre en particular al *psicoanálisis* y a la *etnología*. El psicoanálisis se esfuerza por conseguir que el discurso del inconsciente hable a través de la conciencia, y así se adentra en la región donde se establecen las relaciones entre la representación y la finitud, hacia el momento en que se articulan los contenidos de la conciencia, en que la representación queda en suspenso y está abierta al fondo de la finitud, a la muerte y al deseo. Según Foucault, la muerte y el deseo nunca pueden encontrarse en el interior del saber empírico, pero son las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre. Cuando el deseo reina en estado salvaje, cuando la muerte domina toda función psicológica, reconocemos la locura tal como se da en la

experiencia moderna. Y, a su vez, la etnología muestra cómo se realiza en una cultura la normalización de las grandes funciones biológicas,

> las reglas que hacen posibles u obligatorias todas las formas de cambio, de producción y de consumo, los sistemas que se organizan en torno al modelo de las estructuras lingüísticas o sobre él.[533]

De esa manera aparece el giro histórico en el que adquieren validez las diferentes ciencias humanas. La etnología no pregunta qué es el hombre mismo, sino que busca la región en la que se hace posible un saber sobre el hombre. En el psicoanálisis y en la etnología se refleja el a priori histórico de todas las ciencias del hombre. Psicoanálisis y etnología no son ciencias al lado de las otras, sino que recorren el dominio entero de todas ellas. Tienen un aire universal, pero no ofrecen un concepto general del hombre. Se dirigen más bien a lo que constituye sus *límites exteriores*. Ambas disuelven al hombre, por cuanto se remontan hacia aquello que da vida a su positividad. Foucault anhela una etnología que trate su objeto bajo la perspectiva de los procesos inconscientes que caracterizan las actividades de una determinada cultura. Finalmente concede a la lingüística un papel fundamental en la cultura actual. Ella, en efecto, abre el horizonte primero de estructuración de los contenidos, pues las cosas solo llegan a la existencia si pueden convertirse en elementos de un sistema significativo. La finitud se manifiesta en la literatura como experiencia de la muerte y de lo inefable, de lo que se resiste a la palabra.

En los pensamientos de Foucault tal como han sido expuestos no puede pasar desapercibida la presencia de Heidegger y Nietzsche, entre otros. De este último procede la línea genealógica (arqueológica) y la presencia de lo irracional como subsuelo del saber, junto con la destrucción de una racionalidad continua en la historia. En cambio, tiene origen heideggeriano el fondo de finitud y muerte en la articulación de la experiencia humana. Pero Foucault se queda en el plano teorético-cognoscitivo del análisis de las ciencias y de la pluralidad de formas dadas en el fenómeno humano, sin entrar en la cuestión de una experiencia radicalmente nueva del ser. Su repercusión concreta ha sido una fuerte contribución al derribo de la racionalidad unitaria, coincidiendo en esto con la Escuela de Frankfurt. Sin

duda su obra quedó inacabada, y, por tanto, no puede esperarse de ella una orientación del pensamiento futuro, por más que sus análisis sigan influyendo en la filosofía actual.

25. JACQUES DERRIDA

Logocentrismo y escritura

Vida y obras

Jacques Derrida nació el 15 de julio de 1930 en El-Biar (Argelia) y murió el 8 de octubre de 2004 en París. En 1952 ingresó en la École Normale Supérieure. Recibió impulsos de Foucault, Bataille, Nietzsche y la fenomenología de Husserl. Enseñó en la Sorbona entre 1960 y 1964. De 1964 a 1984 fue *Maître-assistant* en la École Normale Supérieure. En 1967 se hizo súbitamente famoso cuando publicó a la vez tres libros en tres editoriales de prestigio, a saber: *La escritura y la diferencia*, *De la gramatología* y *La voz y el fenómeno*.

La escritura y la diferencia contiene una colección de artículos procedentes de los años 1959-1960. En disputa con J. Rousset, dedicado a la teoría de la literatura, con el antropólogo Lévi-Strauss y con Foucault, desarrolla una crítica del estructuralismo. Defiende una historicidad radical y, por tanto, se opone al cierre de cualquier estructura o época. Según Derrida, el estructuralismo se halla anclado todavía en una metafísica de la presencia, tema en el que él arranca de Heidegger, pensador que toma la temporalidad del ser del hombre desarrollada en *Ser y tiempo* como base para una destrucción de la historia de la ontología.

«Deconstrucción» y «diferencia»

En analogía con esto, Derrida emprenderá su proyecto de «de-construcción». Aunque el término se usa también en un sentido literario (deconstructivismo), aquí nos atenemos a su acepción filosófica. En filosofía

la «deconstrucción» no equivale a destrucción, sino que tiene el sentido de un proceso de trabajo por el que algo se descompone en sus elementos. En Heidegger, la base de la destrucción de la metafísica o de la historia de la ontología se cifra en la distinción entre ser y ente, pues en esa historia el ser ha estado encubierto porque fue interpretado a manera de ente, de una realidad ya dada como algo presente. En consecuencia, el ser no se entendió en su diferencia del ente. La pregunta del ser ha de plantearse como diferencia del ente. Tanto en Heidegger como en Derrida no se trata de diferencias entre magnitudes dentro del reino de los entes, sino de una *diferencia* que subyace en todos ellos. Esa diferencia en francés ha sido designada con el término *différance*, y la palabra alemana *Destruktion* (destrucción de la metafísica en Heidegger)[534] ha dado origen a la palabra francesa *déconstruction*. Pero, en el desarrollo de la obra de ambos autores, Heidegger gira constantemente en torno a la diferencia entre ser y ente, mientras que Derrida extiende el tema de la diferencia y del juego de las diferencias a todo el ámbito de las significaciones. Derrida analiza la filosofía como un campo determinado que se resiste al juego de las diferencias. Toma en concreto las palabras claves para ejemplificar esa resistencia: «idea», «Dios», «sujeto». Cada una de ellas equivale a «origen». Todo origen es una presencia en sí mismo. Así, cuando Descartes dice «yo pienso, yo soy», está hablando del origen de todo saber. Derrida mostrará que en realidad hay un juego de la diferencia en cada uno de los conceptos.

Logocentrismo y archiescritura

La obra *De la gramatología* procede también de artículos sueltos. En ella Derrida vincula la metafísica de la presencia al *logocentrismo*, o sea, a una tradición que ha puesto en primer plano el acto de hablar, a diferencia de la escritura. Por la audición inmediata del propio hablar, dice, la voz permanece interiormente en sí misma, está presente en sí. El sujeto parlante la oye en la proximidad absoluta de su presencia. La conciencia experimenta la presencia inmediata del significado. La voz es autoafección pura. En general, los conceptos filosóficos están inscritos en la idea de la presencia. Derrida quiere reducir el lenguaje y la escritura a una raíz común, que se

parece más a la escritura que al lenguaje y, en consecuencia, es caracterizada como «archiescritura». ¿Qué es lo peculiar de la escritura? En el lenguaje escrito nada puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento, que a su vez no está simplemente presente.

En la obra en cuestión Derrida analiza textos procedentes de épocas diferentes que han concedido una importancia secundaria al signo escrito, por ejemplo, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, de Rousseau, y llega a la conclusión de que tales escritos en su propio planteamiento no pueden menos de presuponer una «archiescritura» anterior al logos en cuanto palabra viva. Por tanto, la aparición del origen queda «diferida» hasta el infinito y se ve abocada a una «diseminación». El origen no se capta en un acto simple, sino que se ofrece en la manera dispersa del texto escrito.

En lo que se refiere a la filosofía, Derrida intenta agrietar mediante un análisis interno de los textos la supuesta consistencia de oposiciones tales como alma-cuerpo, espíritu-materia, significado-significante, habla-escritura, teoría-práctica. En ese análisis descubre lo impensado, las lagunas y las contradicciones. Por otra parte, borra la diferencia entre textos más y menos importantes, con lo cual estudia autores de la historia de la filosofía que no están en primer plano, tales como Rousseau, Condillac, Artaud, etcétera.

Expresión y signo

El título completo de la tercera de las obras publicadas en 1967 es *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Derrida parte de la distinción que Husserl hace en las *Investigaciones lógicas* entre «expresión» y «signo», y resalta que en la expresión prevalece especialmente el estar en sí de una interioridad espiritual. La expresión apunta a la significación, que se engendra en el diálogo del alma consigo misma, y la caracteriza como una «voz fenomenológica», que se oye interiormente en el acto de hablar. Derrida cree que, a pesar de la temporalidad como retención y protensión, los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl están marcados por la metafísica de la presencia en sí, pero establece en la supuesta presencia una «diferencia», que implica una negación constante de aquélla, una constante distinción de sí

mismo. El interior husserliano, dice, está abierto desde el principio a lo exterior como su «diferencia». Husserl necesita la mediación de los signos, y en particular de los signos escritos, para aprehender el pensamiento. Por tanto, la diferencia está en el origen o es el origen. El trabajo de la «deconstrucción» está en mostrar el diferir originario en los diversos conceptos de origen que la metafísica ha desarrollado. En el acto de hablar y escribir rebasamos la vida presente por causa de la objetividad de las significaciones, sin necesidad de recurrir a la participación en un logos supratemporal.

Estas obras de Derrida se dieron a conocer en Europa y en Estados Unidos a través de traducciones. Su pensamiento repercutió sobre todo en el ámbito de la literatura. Le llegaron invitaciones de las universidades de Yale, Nueva York, Cornell e Irvine. Los problemas suscitados despertaron interés en el ámbito de la arquitectura, del psicoanálisis, de la traducción y otros.

«Diseminación»

En 1972 aparecieron *La diseminación* y *Márgenes de la filosofía*. La diseminación usa la imagen de la semilla que se dispersa sin reglas. Derrida entiende por «diseminación» un exceso de sentido que no puede agotarse mediante ninguna unidad y ninguna interpretación. En el texto «La farmacia de Platón», investiga la imagen de la escritura en la obra platónica, particularmente en *Fedro*, y la entiende como una dispersión inconsistente. A diferencia del logos, la escritura se dirige a cualesquiera destinatarios. Por otra parte, la escritura, en cuanto externa, constituye una amenaza para la realidad viva de la memoria interna. Pero Platón mismo no puede menos de recurrir a la imagen de una escritura en el interior del alma.

La otra obra aparecida también en 1972, *Márgenes de la filosofía*, consta de conferencias y artículos procedentes de los años 1968-1971. En ellos se abordan temas tan dispares como la física de Aristóteles, la semiología de Hegel, la ontología de Heidegger y los «actos de habla» de Austin. En esta obra, Derrida se despega de Husserl y concede una importancia creciente a Heidegger. Bajo el hilo conductor de la diferencia, recorre la contradicción en Hegel, la fuerza y la cantidad en Nietzsche, el carácter accesorio de la conciencia en Freud, la huella en Levinas. Con el título de «La mitología

blanca», analiza el pensamiento metafórico en filósofos como Platón, Aristóteles, Heidegger y Bataille, insistiendo en la imposibilidad de superar la metáfora e instalarse en la interioridad de un lenguaje puro.

En 1978 aparece *La verdad en pintura*. En esta obra ofrecen especial interés la estética kantiana y el apartado que se refiere a la «Restitución de la verdad en pintura». Este último hace referencia al reproche del historiador americano del arte Meyer Schapiro contra Heidegger, que en «El origen de la obra de arte» toma las botas que Van Gogh pinta en un cuadro por el calzado de una labriega. Schapiro cree que puede demostrar la falsedad de tal suposición. Derrida, por su parte, afirma que no pueden demostrase ni la suposición de Heidegger ni la de Schapiro. Y, en general, llega a la conclusión de que no puede haber en la pintura una verdad que nosotros podamos verificar discursivamente. En esta época Derrida amplía su temática a muchos campos, tal como se reflejará luego en *Psyche. Invenciones del otro* (1987). Bajo este título se recoge una colección de veintisiete artículos, que provienen de los años 1978-1987. Afloran en ellos los siguientes temas: delimitación del proyecto de la deconstrucción, continuación de la disputa con Heidegger, psicoanálisis, política relativa al racismo, reflexiones sobre la música, la arquitectura, la literatura y la traducción, cuestiones sobre el judaísmo (mesianismo, profecía, relación con el otro). Se diseña ahora una dimensión ética del proyecto de la deconstrucción. En efecto, desde mediados de los años ochenta, Derrida dirige su atención a la ética, la política, el derecho y el futuro de Europa. Participó en la fundación del Collège International de Philosophie de París y fue su director a partir de 1983. Y en ese mismo año fue elegido director de la investigación de las instituciones filosóficas de la École des Hautes Ètudes en Sciences Sociales de París. También en 1987 aparece *Del espíritu. Heidegger y la cuestión*, obra que muestra los restos que en los escritos de Heidegger están vinculados todavía a la metafísica de la presencia. En 1993 Derrida publica *Espectros del marxismo*, que destaca los límites de la democracia occidental de cara a la solución de los problemas de la humanidad y acoge ciertos rasgos del marxismo para esclarecer la situación actual, entre ellos su inspiración mesiánica. Con su mirada crítica se opone al mito del «final de la historia» proclamado por Francis Fukuyama. En 1990 aparece *Du droit à la philosophie* (Del derecho a la filosofía). En esta obra el

autor examina la filosofía, su enseñanza en los colegios y su lenguaje. Derrida expone también su camino fenomenológico.

Una piedra de toque de la primacía de la escritura en Derrida es su relación con los autores procedentes del judaísmo, concretamente con Levinas. Aunque coincide con éste en la afirmación de la primacía de las Escrituras, sin embargo ya no puede compartir con él la idea de Dios como origen puro. En coherencia con su propia línea de pensamiento, Derrida habría de aspirar a una secularización de las Escrituras. Pero su posición no es inequívoca, tal como puede verse en *Políticas de la amistad* (1994) y *Fuerza de ley* (1994), donde se ocupa de la crítica a la Ilustración de Benjamin.

El pensamiento de Derrida se presta, usando un término suyo, a una dispersión en la interpretación. Para algunos, el proyecto de la deconstrucción equivale a desenmascarar el carácter reaccionario de los conceptos metafísicos. Las feministas americanas se escudan en él por su crítica al «falocentrismo» de Lacan, tema del que se trata más adelante. En general los norteamericanos tienden a tacharlo de izquierdista, y ven en él una amenaza contra los fundamentos del saber y de la democracia. Obviamente, la crítica a la razón no puede quedar sin consecuencias, aunque la pregunta es qué tipo de consecuencias. Derrida tomó posición ante determinadas cuestiones concretas; por ejemplo, rechazo del racismo y pronunciamiento a favor de los disidentes checoslovacos. Pero su «deconstrucción» dificulta todo intento de elaborar un programa con pretensión de validez universal.

Obras

De la grammatologie, París, Éd. de Minuit, 1967 [*De la gramatología*, trad. de O. del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI, 1971]; *L'écriture et la différence*, París, Éd. du Seuil, 1967 [*La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989]; *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París, PUF, 1967 [*La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. y pról. de P. Peñalver, Valencia, Pre-Textos, [2]1995]; *Tiempo y*

presencia, trad. P. Marchant, Santiago de Chile, Universitaria, 1971; *La dissémination*, París, Éd. du Seuil, 1972 [*La diseminación*, trad. de J. M. Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1975]; *Positions*, París, Éd. de Minuit, 1972 [*Posiciones*, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1977]; *Marges de la philosophie*, París, Éd. de Minuit, 1972 [*Márgenes de la filosofía*, trad. de C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1988, [3]1998]; *Glas*, París, Galilée, 1974 [trad. de un extracto por L. Ferrero y C. de Peretti, en *Suplementos Anthropos* 32, 1992]; *La verité en peinture*, París, Flammarion, 1978 [*La verdad en pintura,* trad. de M. C. González y D. Scavino, Buenos Aires, Paidós, 2001]; *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1976 [*Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1981]; *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilee, 1987 [*Del espíritu. Heidegger y la cuestión*, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1989]; *Psyché. Inventions de l'autre*, París, Galilée, 1987 [«Psyche. Invenciones del otro», trad. de M. Rodés de Clérigo y W. Neira Castro, en VV. AA., *Diseminario: La deconstrucción, otro descubrimiento de América*, Montevideo, XYZ, 1987, págs. 49-106]; *Du droit à la philosophie,* París, Galilée, 1990 [«El dercho a la filosofía desde un punto de vista cosmopolita», trad. de P. Vidarte, en *Endóxa* (Madrid, UNED), n.º 12, vol. 2, 1999]; *Donner le temps:* 1. *La fausse monnaie*, 1991, París, Galilée, 1991 [*Dar (el) tiempo*, 1. *La falsa moneda*, trad. de C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1995]; *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale,* París, Galilée, 1993 [*Espectros de Marx*, trad. de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995]; *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité,* París, Galilée, 1994 [*Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad,* trad. de A. Barberá y P. Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997]; *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994 [*Políticas de la amistad*, trad. de P. Vidarte y P. Peñalver, Madrid, Trotta, 1997]; *L'autre cap. La démocratie ajourné,* París, Éd. de Minuit, 1991 [*El otro cabo. La democracia para otro día*, trad. de P. Peñalver, Barcelona, Serbal, 1992]; *Mal d'archive,* París, Galilée, 1995 [*Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1997]; *Apories. Mourir-s'attendre «aux limites de la vérité»,* París, Galilée, 1996 [*Morir-esperarse (en) «los límites de la verdad»,* trad. de C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998]; *Échographies de la télévision. Entretiens filmés avec Bernard*

Stiegler, París, Galilée, 1996 [*Ecografías de la televisión: entrevistas filmadas* (con B. Stiegler), trad. de H. Pons, Buenos Aires, Eudeba, 1998].

Bibliografía

R. Ansén, *Defiguration. Versuch über Derrida*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann 1993; M. Asensi, *Espectropoética: Derrida lector de Marx*, Valencia, Universitat de València, 1994; G. Bennington y J. Derrida, *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994; J. Bernal Pastor, *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*, Granada, Universidad de Granada, 2001 (biblio.); T. Cohen (ed.), *Jacques Derrida and the humanities: a critical reader*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 2001; K. Englert, *Frivolität und Sprache. Zur Zeichentehorie bei Jacques Derrida*, Essen, Die Blaue Eule, 1987; J. C. Evans, *Strategies of deconstruction. Derrida and the myth of the voice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991; Ch. Ferry, *Pourquoi lire Derrida?,* París, Kimé, 1998; R. Gasché, *The tain of the miror. Derrida and the philosophy of reflection*, Cambridge, Harvard University Press, 1986; *id.*, *Inventions of difference: on Jacques Derrida*, Cambridge, Harvard University Press, 1994; D. Giovannangeli, *Écriture et Répetition. Approche de Derrida*, París, Union Générale d'Éditions, 1979; I. Harvey, *Derrida and the economy of différence*, Bloomington, Indiana University Press, 1986; J. C. Höflicher, *Jacques Derrida Husserl-Lektüren*, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1995; M. Iofrida, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di J. Derrida*, Pisa, ETS, 1988; Ch. Norris, *Derrida*, Cambridge, Harvard University Press, 1987; P. Peñalver, *La deconstrucción: escritura y filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990; C. de Peretti della Roca, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989; *id.*, «Jacques Derrida: una bibliografía (de 1962 a 1988)», en *Anthropos* (Barcelona), *Suplementos* 13, 1989; S. Santiago, *Glossario de Derrida*, Río de Janeiro, Francisco Alves, 1976; R. Smith, *Derrida and autobiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; D. Thiel, *Über die Genese philosophischer Texte. Studien zu J. Derrida*, Friburgo de Brisgovia, Alber, 1990; W. Welsch, *Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, págs. 245-302; M. Wigley, *The architecture of*

deconstruction. Derrida's haunt, Cambridge, MIT Press, 1993; P. ZIMA, *La déconstruction*, París, PUF, 1994.

FONOCENTRISMO Y «DIFERENCIA»

Logocentrismo

Derrida es uno de los pensadores de siglo XX que más ha contribuido a erosionar la unidad del pensamiento filosófico y sus componentes metafísicos, si bien, por otra parte, le debemos aportaciones importantes al esclarecimiento de los problemas de la filosofía. Desde Platón hasta Husserl nos encontramos con la persuasión predominante entre los filósofos de que hay una realidad ideal permanente más allá de lo sensible, así la idea en Platón, el realismo de los universales, lo ideal en Schelling, etcétera. Lo sensible se considera una manifestación transitoria del permanente reino ideal. En la tradición se han acuñado todo un conjunto de categorías relacionadas con esa trascendencia de lo ideal: «unidad«, «sustancia», «forma», «Dios», «origen», «espíritu», «ser», «ley», etcétera. Normalmente, la relación entre los fenómenos tendía a explicarse en virtud de una unidad subyacente, por ejemplo, las diversas modalidades de conceptos y categorías.

Para comprender a Derrida reviste una importancia especial la concepción de Husserl, que le sirve de punto de referencia para la confrontación entre la filosofía tradicional y el pensamiento que él desarrolla. En las *Investigaciones lógicas*, Husserl distingue insistentemente entre la dimensión significativa y la intuitiva. La significación arranca de la unidad constituyente que se forja por la creación de una unidad ideal. Esta unidad se mantiene idéntica en medio de las variedades intuitivas en las que se realiza. La «reducción existencial» tiene el sentido de llevar al lugar de constitución de la unidad significativa, donde ésta, por así decirlo, aparece en su propia presencia inmediata. Si en la significación distinguimos entre el significante y el significado, podemos decir que en Husserl la cosa intuida es el significante y la unidad ideal el significado; por ejemplo, si digo «este objeto que yo veo es redondo», el objeto visto es el significante, y la redondez, lo circular es el significado. Los objetos redondos son muchos, pero el significado es siempre el mismo: el círculo. En esta concepción, el

significante tiene significación por la referencia al significado en su unidad interior. Tendríamos la misma figura de pensamiento si analizáramos la relación entre lo sensible y la idea en Platón.

Derrida caracteriza esa forma de pensamiento vigente en la tradición filosófica como «logocentrismo». Entiende por logocentrismo el modelo de pensamiento que se centra en la palabra pronunciada, en el sonido emitido, por contraposición a la escritura. Para Derrida el logocentrismo o fonocentrismo es un pensamiento de la «presencia». ¿En qué sentido el logos y la voz o el sonido implican una presencia? En el sentido de que, cuando hablamos, nos percibimos a nosotros mismos. El salir a la exterioridad por la voz o la palabra lleva consigo el acto de presencia en sí a través de la exteriorización. La voz exterioriza y a la vez interioriza. Hablando nos percibimos. La metafísica ha sido acuñada de acuerdo con este ideal de la presencia en sí, del fonocentrismo. A partir de la presencia en sí que se da en el acto de hablar, acuñó el ideal de una perfecta presencia en sí, libre de toda exterioridad, como si en el hablar no se produjera una transición a lo diferente. El fonocentrismo menosprecia la escritura y el signo como una salida al reino de la exterioridad y de la dispersión. El significado, como esfera de la presencia inmediata, adquiere la primacía sobre el significante, sobre el reino de lo sensible y lo material. El significante no tiene una fuerza formadora de sentido.[535] La metafísica induce a rebasar el significante hacia el significado puro. El significante es un medio auxiliar, que ejerce una función mediadora en la transmisión del sentido. En Husserl se mantiene una estructura metafísica por cuanto lo exterior remite al interior de una presencia pura en sí misma, donde tienen su origen las significaciones.

Derrida contrapone al fonocentrismo un cambio que se está produciendo en la actualidad y que él mismo hace suyo decididamente. Este cambio consiste en la *transición de la lengua a la escritura*. Encuentra indicios de esa transición en la formalización lógica y matemática, en el psicoanálisis, la lingüística, la etnología, la biología, la etnología política y la tecnología de la información. Lo peculiar de la escritura está en la ruptura con el modelo de la presencia y de la primacía del significado. Ahora el significante mismo pasa a ser constitutivo del significado, hasta tal punto que no hay ningún signo lingüístico que preceda a la escritura. El sentido está sometido de

antemano a la ley de la escritura. En la metafísica tradicional se halla en la cúspide la unidad del significado. En lugar de esa orientación vertical a partir de la significación pura, Derrida asume los movimientos horizontales como lugar de constitución del sentido. Éste se constituye en el tejido de las referencias y de los aplazamientos:

> Desde que surge un signo, comienza repitiéndose. Sin eso, no sería signo, no sería lo que es, es decir, esa no-identidad consigo que remite regularmente a lo mismo. Es decir a otro signo que, a su vez, nacerá al dividirse. El grafema, al repetirse de esta manera, no tiene, pues, ni lugar ni centro naturales. Pero ¿acaso se los perdió alguna vez? ¿Es su excentricidad un descentramiento? ¿No puede afirmarse la irreferencia al centro en lugar de llorar la ausencia del centro? ¿Por qué tendría uno que llorar la ausencia del centro? ¿No es el centro, la ausencia de juego y de diferencia, otro nombre de la muerte?[536]

«Diferencia»

La contraposición entre el lenguaje y la escritura se explica mediante el concepto de «diferencia» *(différance)*. Si el sentido no se entiende desde la unidad originaria, ¿cómo ha de explicarse? Sin duda por la relación entre elementos diferentes, así cuando una palabra se añade a otra. En general la escritura tiene una dimensión extensiva, expansiva y relativa. «Diferencia» en Derrida tiene el doble sentido de ser diferente y de diferir (demorar); las dos acepciones se oponen a la simple presencia. Incluso afirma que la diferencia es anterior a la presencia y que ésta ha de entenderse desde aquélla. En efecto, desde su perspectiva toda presencia implica una estructura sintética; une, compone o sintetiza lo diferente. El presente no es un mero punto, sino que está articulado a manera de un tejido o de una huella, se extiende y retiene (recuerda). La diferencia es más originaria que el presente porque en medio de ella se constituye todo presente. La escritura, puesto que tiene el carácter de lo diferente y disperso, expresa el rasgo fundamental de la diferencia: el hecho de que ella es anterior a la presencia o unidad.

Huella y escritura

Derrida se apoya en Heidegger, que acusaba a la metafísica anterior de entender el ser como simple presencia, y así emprende una destrucción (o deconstrucción) de ésta. Pero se apoya sobre todo en el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*. En relación con esto escribe:

> En lo sucesivo, en el tema del tiempo, todos los temas que de él dependen en *Sein und Zeit* (y por excelencia los de Dasein, de finitud, de historicidad) no constituirán más el horizonte trascendental de la cuestión del ser, sino que serán, al pasar, reconstituidos a partir del tema de la epocalidad del ser.[537]

En la segunda etapa de Heidegger, Derrida destaca particularmente el juego heideggeriano entre la presencia sin más y el acto de hacer presente, de presentar, actualizar o mantener la presencia (*Anwesenheit* y *Gegenwärtigkeit*). El juego entre estos dos términos conduce a pensar un ser que no tendría presencia o no estaría presente. En el contexto de la relación entre la presencia y lo que la excede, Derrida elabora el concepto de «huella»:

> Por tanto es necesario que el signo de este exceso a la vez exceda absolutamente toda presencia-ausencia posible, toda producción o desaparición de un ente en general y, sin embargo, que de *alguna manera* se signifique aún: de alguna manera informulable para la metafísica como tal. Para exceder la metafísica es necesario que una huella esté inscrita en el texto metafísico, haciendo al mismo tiempo signo, no hacia otra presencia o hacia otra forma de la presencia, sino hacia otro texto completamente distinto. Tal huella no puede ser pensada *more metafísico* [...]. La huella se produce como su propia desaparición. Y pertenece a la huella borrarse a sí misma, ocultar ella misma lo que podría mantenerla en presencia. La huella no es perceptible, ni imperceptible.[538]

De acuerdo con esto, la diferencia heideggeriana entre ser y ente no solo ha sido olvidada por la determinación del ser como presencia, sino que incluso está enterrada, de tal manera que no queda siquiera huella. Sin embargo, si queremos pensar que la diferencia es «huella», entendida como distinta de la ausencia y de la presencia, deberemos decir, según Derrida, que en el olvido de la diferencia entre ser y ente lo que ha desaparecido es la huella de la huella. La diferencia permanece olvidada. Solo se descubre lo diferenciado, lo presente y la presencia.

> Pero, al mismo tiempo, esta desaparición de la huella debe estar trazada en el texto metafísico. La presencia, entonces, lejos de ser, como se cree comúnmente, *lo que* significa el signo, a lo que remite una huella, la presencia es, entonces, la huella de la huella, la huella de la desaparición de la huella. Tal es para nosotros el texto de la metafísica, tal es para nosotros la lengua que hablamos. Solo por esta condición, la metafísica y nuestra lengua pueden hacer signo hacia su propia transgresión. Y por ello no hay contradicción en pensar juntos lo borrado y el trazado de la huella.[539]

Derrida conduce la diferencia entre ser y ente hacia la posibilidad de una diferencia más impensada aún, hacia

> una escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin «archi», sin *télos*, desordenadora absoluta de toda dialéctica, toda teología, toda teleología. Una escritura que excede todo lo que la historia de la metafísica ha comprendido en la forma de la *grammé* aristotélica, en su punto, en su línea, en su tiempo y en su espacio.[540]

Derrida usa las palabras «huella originaria» o «escritura originaria». Cuando analizamos hasta el fondo un tema, según él nos encontramos siempre con la estructura de la huella o de la escritura, y no con la de la presencia. «Huella» significa la desaparición del origen, en el sentido de que éste nunca ha existido. No hay más origen que la diferencia, la cual, por otra parte, no ha de entenderse como una entidad originante, sino como el movimiento de originación de las diferencias. La expresión «escritura originaria» tampoco indica una manera de origen originante. Significa más bien que todo origen

está marcado con el rasgo de la diferencia. El origen es un movimiento que no podemos fijar, es la progresión de un proceso.

La «diferencia» en la metafísica

Lo dicho tiene validez incluso en el terreno de la metafísica, pues en el análisis de sus conceptos fundamentales, por ejemplo, «yo», «alma», «pensamiento», «origen», etcétera, topamos siempre con movimientos de la «diferencia». Esto aparece ya en la manera históricamente diferenciada de denominar el origen, que, por tanto, no se nos presenta en sí mismo, sino en un movimiento de diferenciación. Todas las palabras fundamentales de la metafísica (idea, principio, Dios, fin, energía, sustancia, conciencia, verdad) pretenden expresar la presencia, pero la expresan en formas siempre diferentes. Cuando intentamos expresar el origen tenemos que decir algo bajo la modalidad de sujeto y predicado. Con ello introducimos una diferencia entre los dos miembros, movemos el sujeto hacia la dirección del predicado, de acuerdo con lo que ya advirtió Hegel. De esa manera, el origen pierde su presencia en sí, deja de ser alcanzado en sí mismo y entra en un proceso de determinación, que en definitiva no puede concluirse, pues «el predicado» usado solo tiene significación en oposición a otros significados y en conexión con otros movimientos de sentido. En el intento de identificar rompemos la presencia que queríamos expresar.

Con la demostración de que la metafísica en el fondo está determinada por la diferencia, Derrida no pretende poner fin a la metafísica; habla de un cierre *(clôture)* y no de un final de la metafísica. Acaba el principio de la metafísica, el de la presencia, pero no terminan los análisis de las diferencias que se ponen de manifiesto en los estudios metafísicos. La «deconstrucción» consiste precisamente en mostrar la presencia de las diferencias en los diversos conceptos de la metafísica.

Apoyo en Nietzsche y Freud

Derrida encuentra antecedentes de su pensamiento en Nietzsche y Freud. En el primero la insistencia en que la actividad principal de nuestra vida es

inconsciente y en que la conciencia misma es un efecto de fuerzas que no están nunca presentes, sino que son un juego de diferencias y cantidades. Y en Freud encuentra el análisis del aparato psíquico en términos de escritura, así como la afirmación de que el principio de realidad, opuesto al de placer, usa estrategias de demora. Reconoce explícitamente que ha desarrollado con apoyo en Lacan la estructura de *sentido de la diferencia*. Este último distingue dos tipos de yo: el *moi*, la forma reflexiva del yo, y otro más profundo expresado en el *je*. A su juicio, la filosofía moderna, la del yo reflexivo, ha tomado como base el *moi*. Caracteriza a este yo como imaginario o especular, por cuanto el hombre logra su identidad a través de una imagen. Esta identidad es parcial, pues está llena de vacíos y rechazos. La identidad imaginaria está ligada al otro. El yo especular o imaginario intenta su forma plena superando el carácter extraño del otro, haciendo suyo al otro. Pero ve al otro como un reflejo de sí mismo (narcisismo), como un medio para lograrse a sí mismo. Ahora bien, este proyecto de identificación fracasa en la medida en que el otro se resiste a disolverse en la imagen narcisista. Ya el niño intenta hacer suya a la madre. Pero la madre tiene aspectos que se le escapan. El desengaño conduce a una serie de intentos de identificaciones ideales. La filosofía de Fichte y de Husserl son una elaboración de este tipo del yo.

El modelo narcisista se rompe por la transición al orden simbólico, al lenguaje. La transición está marcada por la aceptación de la carencia, que se produce en el contexto del complejo de Edipo. En relación con él, Lacan elabora el tema del «falo». El niño se da cuenta de que el deseo de la madre no va dirigido exclusivamente a él, sino también al padre. Adquiere conciencia de que ella tiene una carencia que la lleva a desear lo que no tiene. El niño entra así en un orden simbólico del que forma parte junto con el padre y la madre. Pero en este orden es constitutiva la carencia y, por tanto, se da en él la duplicidad de presencia y de ausencia. En consecuencia, el sentido está constituido allí por el entrelazamiento de la *presencia* y la *ausencia*, que es el fenómeno fundamental del lenguaje. La identidad ya no se produce ahora de acuerdo con el modelo de una imagen, sino basándose en el modelo simbólico del lenguaje. El nuevo sujeto, que se constituye en medio del lenguaje, es el *je*, a diferencia del *moi* imaginario, especular o reflexivo.[541]

Lacan descubre además la correspondencia entre las estructuras del lenguaje y la forma de proceder del inconsciente. El inconsciente está estructurado, según él, como un lenguaje, de modo que hay allí una lógica profunda. Lacan se aleja del intento de pensar la conciencia, el yo y el sentido de acuerdo con el pensamiento de la presencia. Por eso es un antecedente de Derrida. Éste comparte con Lacan el principio del significante, es decir, el hecho de que la cadena de significantes tiene una actividad formadora de sentido. Pero le objeta que su concepción de la carencia es «falocéntrica» y logocéntrica *(falogocéntrica)* y que está vinculada a la presencia, pues se sabe el lugar concreto donde falta algo.[542] Lacan, objeta Derrida, vincula la formación de sentido a una primera verdad, a la castración. Ésta constituye un punto de partida fijo y un centro organizador.

«Diseminación» y pluralidad

A este resto de concentración lacaniana Derrida contrapone su concepción radical de la *diseminación* o dispersión, en la que no hay un primer punto de partida, sino el hecho de la diferencia y de la progresiva diferenciación. La diseminación, relacionada con el acto de sembrar o, tal como sugiere Aristóteles, con la dispersión de los rayos solares, invalida la tendencia filosófica a la unidad como realidad primera. Ésta es cuestionada porque en cualquier intento de encontrarla topamos con la diferencia. Por tanto, la historia de la filosofía tiende a presentarse como una quimera o conclusión infundada, pues originariamente solo encontramos lo disperso y su diferenciación. Lo que consideramos como idéntico es una cadena cuyo primer miembro no podemos mostrar. Las cosas solo adquieren determinación en virtud de una estructura diseminativa.

Derrida recurre a Nietzsche para explicar su propia manera de pensar y de escribir. Nietzsche caracteriza a la mujer como un ser que atrae y se distancia, disimula y crea apariencia, promete y se sustrae. Y, además, la mujer tiene conciencia de que procede así. Es comparable con la verdad, por cuanto es la no-presencia, el desplazamiento, la constitución aparente. No tiene una identidad determinada, sino que es un simulacro. De acuerdo con

esta caracterización de Nietzsche, en Derrida la mujer corresponde a lo que él llama «diferencia», mientras que en el hombre se encarna la idea de la «presencia» en la metafísica antigua. A su juicio, Nietzsche escribe como una mujer, de forma divergente, a manera de transición y de pluralidad. En este sentido constituye un modelo para la forma de escribir de Derrida mismo, que confesó su deseo de escribir como una mujer, si bien con rasgos hermafroditas y andróginos, con transiciones entre la pluralidad y los momentos diferentes.[543]

Se ha objetado a Derrida que su obra es literatura y no filosofía, pues no se atiene a las reglas de esta disciplina. Él puede defenderse poniendo el dedo en la llaga, en el hecho de que efectivamente los límites entre filosofía y literatura no pueden trazarse con claridad meridiana. ¿Qué es filosofía y qué literatura en los diálogos de Platón? ¿Puede decidirse en todos los casos si un autor es filósofo o literato? Es más, pretende mostrar que la filosofía misma tiene la estructura de sentido de la literatura, de una cadena de significantes que engendran ellos mismos el sentido por su proliferación y relación recíproca, sin que pueda alcanzar su pretensión de una unidad de sentido más allá del significante. Sin embargo, desde dentro de la tradición filosófica cabe preguntar si el pensamiento de Derrida puede desarrollarse sin recurrir al concepto fundamental de «razón», que permite mantener la coherencia incluso del discurso que se dirige contra ella.

26. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

El ocaso del discurso universalista

Vida y obras

Jean-François Lyotard nació en Versalles el 10 de agosto de 1924 y murió en París el 21 de abril de 1998. Después de estudiar en la Sorbona fue profesor de enseñanza secundaria entre 1950 y 1959. De 1954 a 1964 ocupa el puesto de asistente en la Sorbona. Seguidamente enseña en las universidades de Nanterre y Vicennes (1966-1972). En 1971 obtiene la habilitación. De 1972 a

1987 ejerce la enseñanza como profesor extraordinario en la Universidad de París (Saint-Denis). Funda junto con otros el Collège International de Philosophie en París. Fue profesor invitado en Berkeley, São Paulo, Quebec, Irvine, Yale y Emery. Influido por la fenomenología, así como por Aristóteles, Kant, Diderot, Wittgenstein y Duchamp, asume los planteamientos de Derrida y desarrolla la transición de la filosofía de la unidad a la de la pluralidad. Lyotard coincide con Wittgenstein en que no hay un lenguaje universal, sino una pluralidad de lenguajes, cada uno con su orden peculiar, en que un lenguaje no ha de invadir el territorio del otro. La meta que se propone es —según dice en el Prefacio de *La diferencia*—

> Convencer al lector [...] de que el pensamiento, el conocimiento, la ética, la política, la historia, el ser, según el caso, están en juego en la coordinación de una proposición con otra proposición. Refutar el prejuicio, anclado en el lector por siglos de humanismo y de «ciencias humanas», de que existe «el hombre», de que existe «el lenguaje», de que aquél se sirve de éste para sus fines, de que si aquél no logra alcanzarlos ello se debe a la falta de un buen control sobre el lenguaje mediante un lenguaje «mejor».

Y el «contexto» en el que Lyotard se propone esta meta es

> El «giro del lenguaje» en la filosofía occidental (las últimas obras de Heidegger, la penetración de las filosofías anglonorteamericanas en el pensamiento europeo, el desarrollo de las tecnologías del lenguaje); correlativamente, el ocaso de los discursos universalistas (las doctrinas metafísicas de los tiempos modernos: los discursos del progreso, del socialismo, de la abundancia, del saber) [...]. Los dos pensamientos que hacen señas al autor: el Kant de la tercera *Crítica* y de los textos historicopolíticos [...] y el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* y de los escritos póstumos. En el contexto imaginado por el autor, estos pensamientos son epílogos de la modernidad y prólogos de una posmodernidad honorable.[544]

Posmodernidad: final de los grandes relatos

En 1979 Lyotard publica la obra *La condición posmoderna*, que le dará fama mundial a través de la discusión filosófica de la posmodernidad. En esta obra trata del giro que se ha producido en el pensamiento europeo por la renuncia a una concepción unificante, que a la postre se funda en una metafísica. La idea de un Dios o de una estructura del mundo o, por lo menos, de la naturaleza humana, estaba en la base de las concepciones que entendían la historia como un todo ordenado. Para Lyotard, la modernidad se caracteriza por su historicidad, o sea, por la comprensión del ser del hombre como un acontecer que se desarrolla a lo largo de la historia. Las doctrinas que fundamentan la concepción unitaria del acontecer histórico reciben, en este autor, el nombre de «metarrelatos». Según él, el gran metarrelato occidental es el cristianismo, que establece un nexo de caída y redención en la historia, hasta llegar a la consumación final. Guardan alguna relación con el cristianismo casi todas las filosofías de la historia desarrolladas durante la época moderna. Todavía en el siglo XX, distintas clases de regímenes han intentado imponer modos de organización de la comunidad humana, así el fascismo, el nazismo y el comunismo. Ahora bien, desde hace tiempo el relato cristiano ha dejado de modelar las formas de vida social. Y el marxismo, el último vástago del cristianismo, centrándose en el proletariado intentaba diseñar un proyecto exacto de la época moderna. Pero también este proyecto o relato se ha desvanecido, concretamente desde la caída del muro de Berlín. Esa desaparición de relatos escatológicos, es decir, de narraciones sobre un final de la historia, el cual lleva anejo un principio correspondiente, es lo que Lyotard califica como el «final de los grandes relatos».

¿Qué queda con su desaparición? De momento parece que ha salido victoriosa la sociedad del neocapitalismo. Este sistema no carece de argumentos para erigirse como el único defensor de los derechos, de las libertades e incluso de la crítica.[545] ¿Qué tiene el neocapitalismo que lo haga preferible a otros sistemas? En la competición entre sistemas, Lyotard concede una importancia decisiva a la «apertura». A su juicio, el sistema liberal es *abierto* porque admite la competición entre unidades del sistema.

La democracia liberal deja abiertos espacios de incertidumbre para la aparición de organizaciones más complejas.

Una fábula posmoderna

Lyotard resalta este pensamiento en lo que él llama «fábula posmoderna». Según el relato de esta fábula, el sistema solar con sus planetas se acerca a la explosión que ha de transformarlo en una enorme nova. Ante tal perspectiva hay que salvar algo antes del incendio del sistema. Para ello se lanzan estaciones periféricas que servirán de lugar de parada. Se calculan las operaciones de embarque para miles de siglos más tarde.

> En la época en la que se contó esta fábula, las investigaciones en curso del momento, es decir, en desorden: lógica, econometría y teoría monetaria, informática, física de los conductores, astrofísica y astronáutica, biología y medicina, genética y dietética, teoría de las catástrofes, teoría del caos, estrategia y balística, técnicas deportivas, teorías de los sistemas, lingüística y teoría potencial, todas esas investigaciones estaban consagradas, de cerca o de lejos, a demostrar y remodelar el cuerpo llamado «humano», a sustituirlo, de tal manera que el cerebro fuera capaz de funcionar con la ayuda de las únicas energías disponibles en el cosmos. Se fraguaba así el último éxodo del sistema neguentrópico lejos de la Tierra.[546]

En el nuevo horizonte el héroe, si consigue escapar de la destrucción del sistema solar, tendrá que ser más complejo que la especie humana en el momento en el que se sitúa la fábula. Sin embargo, la anterior apertura del sistema a espacios de incertidumbre facilita la transición hacia organizaciones más complejas. Pero tanto la organización terrestre como la posterior se realiza desde el medio de la energía material. El hombre es considerado un sistema material complejo. En la nueva perspectiva desaparece un sujeto de la historia al que se le ha prometido una percepción final. El cerebro humano se presenta ahora como una formación de la energía material. El hombre y su cerebro aparecen como una formación

material muy improbable y a la vez necesariamente transitoria. Desde una perspectiva poshumana el hombre o su cerebro no habrán sido más que «un episodio dentro del conflicto entre la diferenciación y la entropía».[547] La contingencia de la historia que ahora asoma despoja el pensamiento del foco de la finalidad, lo cual significa el final de las esperanzas. En lo dicho se cifran la crisis de la modernidad y el estado del pensamiento posmoderno.

La posmodernidad no tiene pretensiones éticas ni políticas. Más bien, se mueve en el medio de lo poético o lo estético. La fundamental afección posmoderna es la melancolía. Para Lyotard, la estética es el modo de afección de una civilización abandonada por sus ideales. Occidente actualiza su nihilismo contemplando los ideales arruinados que deja detrás de sí con una satisfacción melancólica. Expresamos la estetización de nuestra cultura mediante términos como

> espectacularización, mediatización, simulación, hegemonía de los artefactos, mimesis generalizada, hedonismo, narcisismo, autoafección, autoconstrucción y otros.[548]

Todas esas expresiones indican la pérdida de objeto y la preeminencia de lo imaginario sobre la realidad. Puesto que la realidad se estetiza, también la filosofía se hace estética. Sin embargo, Lyotard no comulga sin más con la estetización de la filosofía, con el hecho de que ésta se funda con la mezcla indistinta de lo verdadero, bueno y bello. Más bien, a su juicio la filosofía debería ejercer el poder de discernir los elementos fundidos y mostrar los efectos desastrosos de esa confusión.

El hundimiento de los metarrelatos presenta el aspecto positivo de que deja libres las formas particulares de vida y acción. La transición del todo entendido como una unidad al reconocimiento de la pluralidad de juegos de lenguaje marca la transición a la posmodernidad, que concede autonomía a lo particular y reconoce el principio del desacuerdo, oponiéndose con ello, por ejemplo, a la unidad mediante el consenso en Habermas. En 1985 se celebró en París la exposición posmoderna «Les immatèriaux», dirigida por Lyotard.

Final de la unidad de pensamiento

En *La diferencia* (*Le différend*, 1983), Lyotard pone la experiencia de Auschwitz en relación con la unidad de pensamiento vigente en la filosofía anterior, y frente a ese modelo propone el de una diferenciación de tipos de discurso, con sus correspondientes sistemas de reglas, por ejemplo, el juicio, la descripción, la moral, la estética. Cada discurso, con su respectivo sistema de reglas, es irreducible a otro. Eso significa que no hay ningún «hiperdiscurso» capaz de decidir los desacuerdos entre discursos.

> No hay procedimientos definidos por un protocolo unánimemente aceptado y renovables a voluntad para establecer la realidad del objeto de una idea en general. Por ejemplo, no existe ni siquiera en la esfera de la física del universo un protocolo para establecer la realidad del universo porque el universo es el objeto de una idea [...]. Se llamaría totalitarismo al principio que afirma lo inverso. La exigencia de tener que establecer la realidad del referente de una proposición según el protocolo del conocimiento, si esa exigencia se extiende a cualquier proposición, especialmente a las proposiciones que se refieren a un todo, esa exigencia es, pues, totalitaria en su principio. Por eso es importante distinguir regímenes de proposiciones y esto equivale a limitar la competencia de un determinado tribunal a una determinada clase de proposiciones.[549]

En consecuencia, el desacuerdo es ineludible. Privilegiar un tipo de discurso equivale a concederle una posición hegemónica. Auschwitz y el capitalismo son prototipos de un discurso uniformado. Detrás de la unidad, Lyotard sospecha siempre estrategias de dominio y gérmenes de terror. Se basa en Wittgenstein para analizar los diversos tipos de discurso. Desde su punto de vista lo peculiar de la filosofía no consiste en seguir reglas, sino en buscar reglas ocultas. La filosofía ha de esforzarse por conseguir que se exprese en el lenguaje lo no articulado, lo inefable. En esta tarea coincide con el arte y la literatura.

El modelo de Lyotard, más polémico que irenista, parte de la afirmación incondicional de la *pluralidad* y del *desacuerdo*. Dentro de la línea de Derrida, su preocupación está más centrada en mantener la diversidad de

los discursos, en evitar la confusión entre ellos, que en unificarlos. Un caso frecuente de confusión se da para él cuando la razón científica no se mantiene dentro de sus propios límites, sino que invade otros órdenes. La Ilustración, por ejemplo, desarrolló un proyecto unitario de razón científica que pretendía extenderse a todos los demás órdenes, el social, el económico y el científico. Por eso, su promesa de emancipación no llegó a prosperar, sino que ha desembocado con frecuencia en la esclavitud. Lyotard encuentra en la Ilustración un ejemplo que le sirve para criticar los metarrelatos, consistentes en unificar todas las aspiraciones de la época en un concepto general y en un fin común. En la Ilustración se echa de ver cómo una forma de orientación se toma como modelo para todas las demás.

Obras

La phènoménologie, París, PUF, 1954 [*La fenomenología*, trad. de A. Aisenson de Bogan, Barcelona, Paidós, 1989]; *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, París, Éd. de Minuit, 1979 [*La condición postmoderna: informe sobre el saber*, trad. de M. A. Rato, Madrid, Cátedra, ^{7}2000]; *Le différend*, París, Éd. de Minuit, 1983 [*La diferencia,* trad. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1988, 1999]; *L'enthusiasme. La critique kantienne de l'histoire*, París, Galilée, 1986 [*El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, trad. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987]; *Heidegger et les «juifs»,* París, Galilée, 1988; *Péregrinations. Loi, forme, événement*, París, Galilée, 1990; *Lectures de l'enfance*, París, Éd. Galilée, 1991; *Moralités postmodernes*, París, Galilée, 1993 [*Moralidades posmodernas,* trad. de A. Izquierdo, Madrid, Tecnos, 1996].

Bibliografía

A. Benjamin (ed.), *Judging Lyotard*, Londres, Routledge, 1992; D. Carroll, *Paraesthetics: Foucault-Lyotard-Derrida*, Nueva York-Londres, Methuen, 1987; M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988; M. Galcerán

HUGUEt, «Lo nuevo y lo viejo en el postmoderno Lyotard», en *El Basilisco* (Oviedo) 10, otoño 1991, págs. 76-85; H. F. HABER, *Beyond postmodern politics: Lyotard, Rorty, Foucault*, Nueva York-Londres, Routledge, 1994; B. READINGS, *Introducing Lyotard. Art and politics*, Londres-Nueva York, Routledge, 1991; W. REESE-SCHÄFER, *Lyotard zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1988, [3]1995; W. REESE-SCHÄFER y B. JAURAK, *Jean-François Lyotard*, Cuxhaven, Junghaus, 1989; R. RORTY, «Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad», en A. GIDDENS y otros, *Habermas y la modernidad*, introd. de R. J. Bernstein, trad. de F. Rodríguez Martín, Madrid, Cátedra, 1994; S. WENDEL, *Jean-François Lyotard. Aisthetisches Ethos*, Múnich, Fink, 1997; W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, Akademie-Verl., 1987; *id.*, *Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, págs. 302-355.

LA PLURALIDAD DE DISCURSOS Y SU CONEXIÓN

Fenomenología y pluralidad

Sorprendentemente, la rama de la filosofía francesa que procede de la fenomenología ha ido a parar en el tema de la *pluralidad* y en una crisis de la filosofía tradicional, lo cual conduce precisamente a lo contrario de lo que pretendía Husserl. Éste, en efecto, quería reconducir la pluralidad de las ciencias a la unidad de la razón, explicada mediante la actividad constituyente del yo. En cambio, Foucault, Derrida, Lyotard y Deleuze desarrollan una línea de pensamiento que conduce a una pluralidad de discursos, de ramas de saber, independientes entre sí, hasta el punto de que resulta problemática la conexión entre ellos. En el fondo esta derivación no es totalmente arbitraria, pues la actividad constituyente de Husserl implica de hecho un campo multidimensional. Las diversas direcciones de la intencionalidad engendran modalidades tan diversas como ver, desear, dirigirse a un tú (hablar), reflexionar, querer, sentir, preguntar, dudar, demostrar, etcétera. Todo esto, visto desde el yo, aparece como una creación de dimensiones diferentes. Pero si, por un momento, prescindimos del yo como fuente creadora y atendemos al mundo tal y como está dado, entonces

tendremos ante nosotros la pluralidad de dimensiones, y lo que Husserl llama actividad constituyente podría entenderse como un intento de ir y venir entre la multiplicidad de campos en medio de los cuales nos encontramos. Dicho de otro modo, Husserl no puede aducir ninguna regla en virtud de la cual el yo pasa de esta a la otra esfera de la actividad constituyente. Esa transición es contingente, fáctica, no está sometida a ninguna regla. El supuesto creador de reglas no puede aducir ninguna regla de su actividad creadora. Por tanto, el intento de penetración en la fuente originante de toda racionalidad se nos pierde en la contingencia. Vemos, pues, que se dan y aparecen de nuevo campos diferentes, pero no podemos establecer una razón necesaria de su origen y de su relación recíproca. Estas reflexiones pueden explicar de algún modo que los mencionados fenomenólogos franceses, aún proviniendo de Husserl, desarrollen una línea de pensamiento que en apariencia le contradice. Digamos que en realidad abordan preguntas que se abren dentro del enfoque fenomenológico.

Derrida nos ha conducido a la *pluralidad originaria*, al hecho de que cuando buscamos el origen, como en el caso de Husserl, nos encontramos con las diferencias. Es indudable que de ahí se deduce el fracaso de la filosofía tradicional, la cual, a partir de la unidad intuida (intuición intelectual), intentaba dar razón de las diferencias. La filosofía de Plotino es el modelo más macizo, más coherente, de este tipo de pensamiento. Lyotard, conectando con Foucault y Derrida, quiere romper con ese modelo. Lo cual significa prescindir de la unidad y tomar la pluralidad como punto de partida. Según veremos, el nuevo giro del pensamiento no carece de problemas en su propia formulación coherente.

La pluralidad como punto de partida

¿Por qué tomar la pluralidad como punto de partida? Lyotard no toma este camino porque quiera izar la bandera del irracionalismo, sino porque en la situación actual la ciencia está articulada precisamente en forma de una pluralidad de campos con sus reglas específicas. Por ejemplo, ha nacido una pluralidad de sistemas formales y axiomáticos, lo cual implica un alejamiento del metalenguaje universal. ¿Dónde tenemos hoy una filosofía como saber universal que se desmiembre en ramas particulares? ¿No tiende

la filosofía a una transversalidad, a una reflexión sobre las ciencias ya constituidas y la posible relación entre ellas? Ante la situación actual del pensamiento, Lyotard no ve posible desarrollar una razón universal con contenidos concretos. Más bien, a su juicio lo que se da es una pluralidad de campos de conocimiento en los que, a lo sumo, puede plantearse la cuestión de la relación entre ellos. El hecho de la pluralidad es lo evidente y el de la relación entre los diversos campos lo problemático.

El alejamiento del modelo de la unidad para tomar la pluralidad como punto de partida va de la mano con la transición de la filosofía de la conciencia a la de la filosofía del lenguaje. Dentro del lenguaje Lyotard investiga los géneros lingüísticos, los sistemas de reglas de proposiciones, los idiomas, etcétera. Y entre los problemas concretos que somete a debate están las formas de vida y acción, los modelos culturales y las concepciones del mundo. Como tipos diferentes de discurso aduce el pensamiento, el conocimiento, la ética, la política, la historia, etcétera. A su vez, distingue entre sistemas de reglas de proposiciones y formas de discurso. En los primeros incluye la argumentación, el conocimiento, la descripción, la narración, la pregunta. Y menciona entre los discursos el acto de conducir un diálogo, el de enseñar y el de administrar justicia. Las formas de discurso son fundamentalmente diferentes y por eso las frases solo son correctas en un determinado tipo de discurso.

La dimensión política

La realidad política constituye un caso paralelo de la pluralidad de lenguajes. Lyotard escribe:

> Los términos democracia, autocracia, oligarquía, monarquía, anarquía, que designan modos de gobierno, y los términos república o despotismo, que designan modos de dominación o de autorización, corresponden a descripciones estrechamente antropológicas o politológicas. Lo que entra en juego en la política y lo que distingue a los políticos es el género de discurso, es decir, el fin según el cual formulan las diferencias como litigios y su «ajuste». Cualquiera que sea ese género, por el solo hecho de excluir a otros géneros [...] deja un «resto» de diferencias no ajustadas y

> no ajustables en un idioma, resto por el cual siempre puede retornar la guerra civil del «lenguaje», que en efecto retorna.[550]

Lyotard compara la autoridad política a un metalenguaje:

> La normativa es una frase sobre una frase, es un metalenguaje. La enunciación normativa tiene por fin, no la verdad, sino la justicia. Su constitución metalingüística marca la función de la autoridad: tender un puente por encima del abismo de las frases heterogéneas. Al declarar una determinada frase lícita, otra prohibida, otra obligatoria, la autoridad las somete a un solo fin, la justicia, cualquiera que sea la heterogeneidad de las frases. Cantar tiene que ver con lo bello, pero cantar puede ser injusto si se trata de un determinado canto, en un determinado momento, en un determinado lugar.[551]

Tanto en el lenguaje como en la vida social reina una situación de guerra civil. Lo mismo que un discurso tiende a imponerse a otros, de igual manera los individuos y los pueblos tienden a subyugar a los otros. Y así como hay un juez que muestra los límites entre discursos, también en lo político se crean modalidades defensivas de los límites en las respectivas comunidades.

El mito ejerce la función de dar identidad a una comunidad particular, que crea una zona de confines o fronteras. Dentro de ella queda suspendida la diferencia entre géneros; en las fronteras, por el contrario, se dan diferencias perpetuas. La fuerza del mito procede de una tradición narrativa anclada en un mundo de nombres invariables. El contacto entre dos comunidades suscita inmediatamente el conflicto, ya que los nombres y los relatos de una excluyen los de la otra. Este litigio no tiene un tribunal ante el cual pueda ser presentado y argumentado. Es decir, no hay un discurso universal con reglas para resolver los conflictos. ¿Hay que resignarse, pues, ante el litigio permanente? Lyotard cifra la solución del litigio en el *reconocimiento de la pluralidad*. Bajo su perspectiva, el cristianismo es un hito hacia esta meta, pues, al introducir el amor universal, proclama también el amor a los relatos, a todo lo que ocurre, a todos los héroes y a todos los destinatarios de la narración:

> Gracias al precepto del amor, todos los acontecimientos ya contados en los relatos de los infieles y de los impíos pueden volverse a contar como otros tantos signos anunciadores del nuevo mandamiento.[552]

En la historia universal laica el amor persiste, por ejemplo, bajo la forma de la fraternidad republicana y de la solidaridad comunista.

La comunicación entre lenguajes

La preocupación fundamental de Lyotard, dentro de la línea marcada por Wittgenstein en su idea de los «juegos de lenguaje», es delimitar el respectivo tipo de discurso en el que ha de interpretarse el sentido de una proposición. Esto significa que para él no hay un sentido en general, sino un conjunto de ámbitos diferenciados en los que se articula la respectiva unidad de sentido. La cuestión podría plantearse dentro del lenguaje usual. En la calle hablamos un lenguaje en el que todos nos entendemos. Pero en ese lenguaje hay muchos tipos de discurso, concretamente podemos hablar de fútbol, de matemáticas, de educación, de economía, de la maldad de alguien (ética), de geografía; podemos hablar en serio o en broma, etcétera. En cada una de esas modalidades aplicamos un resorte diferente. Por ejemplo, provoca risa quien no se entera de que la cosa iba en broma. Se excedería un policía que intentara multarme por estar parado en medio de la carretera donde ha caído una piedra enorme. Ese policía mostraría un desconocimiento supino de que en moral y en derecho «deber implica poder», o sea, no estoy obligado a lo que no puedo. Sin duda nos entendemos por la respectiva fisonomía de los discursos. Esto es indiscutible. Pero llama la atención la facilidad con que pasamos de un discurso a otro. ¿No lo hacemos en virtud de un lenguaje de conexión, de un metalenguaje? ¿No hay un lenguaje general que se especifica en lenguajes particulares?

Lo que Lyotard pretende afirmar, ante todo, es que no hay un lenguaje universal que se refiera a objetos en general, lo que Kant entiende por a priori de todo objeto en general. Más bien, todo «algo» determinado pertenece a un tipo concreto de discurso, no hay un esquema general de

objetividad en el cual se ordenen los objetos específicos. Por esto mismo, Lyotard afirma, en segundo lugar, que no hay una conexión necesaria en la transición de unos lenguajes o discursos a otros. No hay ninguna razón necesaria por la que yo deba establecer esta conexión o la otra, por ejemplo, de que yo pase de la expresión de sentimientos a la demostración de hechos físicos. No hay ninguna conexión que sea la única correcta. Siempre quedan otras posibilidades excluidas. No hay criterio que decida a favor de una transición o la otra. Ninguna frase es la primera; a cada frase han precedido otras, que a su vez han abierto diversas formas de entrelazamiento. Se dan las conexiones, pero no podemos decir por qué razón deben darse.

Lyotard trata el tema de la *transición* entre discursos con apoyo en Kant. Kant escribió la *Crítica del juicio* con el propósito de establecer una mediación entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*. La *Crítica del juicio* establece la distinción fundamental entre el juicio «determinante» y el «reflexionante». El primero determina la manera de ser de una cosa, por ejemplo, las propiedades de los objetos físicos, o las peculiaridades que establecen la manera de ser de un acto moral. En ambos casos podemos decidir por qué razón algo es un determinado objeto físico o un acto moral. La cosa no es así en lo que constituye el tema de estudio de la *Crítica del juicio*. Esta obra aborda el problema de la estética (la finalidad subjetiva) y el de la teleología de la naturaleza (la finalidad objetiva). La parte en la que Kant establece la naturaleza del juicio en general es la de la estética, que consiste básicamente en el análisis del juicio por el que decimos que algo es bello. Este juicio es reflexionante y no determinante porque en él no establecemos cómo ha de ser un objeto para que merezca llamarse bello, sino que, mediante una reflexión sobre cómo se encuentran nuestra imaginación (sensibilidad) y nuestro entendimiento en el acto por el que decimos que algo es bello, advertimos una coherencia entre la actividad del entendimiento y la de la imaginación. Por tanto, con el calificativo «bello» no constituimos una manera de objetividad, un campo de objetos, sino que establecemos las condiciones subjetivas del juicio. En la *Crítica del juicio* nos cercioramos de lo que permite juzgar, de lo que da al juez su condición de juez, pero no juzgamos sobre cómo es un determinado campo de objetos, no definimos un campo de objetos frente a otros campos.

> En la introducción a la tercera *Crítica*, la dispersión de los géneros de discursos no solo es reconocida sino que es dramatizada hasta el punto de que el problema planteado es el de hallar «pasos» *(Übergänge)* entre esos géneros heterogéneos. Y la «facultad» de juzgar, a causa de su misma ubicuidad, es decir, del hecho de que se apela a ella cada vez que hay que validar una enunciación mediante una presentación, se manifiesta como una potestad de «pasos» entre las facultades hasta el punto de que se le reconocerá un privilegio capital en materia de capacidad de unificación, al mismo tiempo que se le reconoce un defecto importante en materia de conocer un objeto que le sea propio, a saber: esa facultad no tiene un objeto determinado [...]. En todos los géneros de discurso, por heterogéneos que sean entre sí, lo que Kant se obstinará en nombrar facultad de juzgar es la determinación del modo de presentación del objeto que conviene respectivamente a cada uno de esos géneros.[553]

Lyotard recurre a la imagen del «archipiélago» para interpretar a Kant, aunque a la vez introduce su propio punto de vista en esta interpretación. Dice textualmente:

> Yo propondría la imagen de un archipiélago. Cada una de las familias de las proposiciones sería como una isla; la facultad de juzgar sería, por lo menos en parte, como un armador de buques o como un almirante que lanzara de una isla a otra expediciones destinadas a presentar a una lo que encontró [...] en otra. [...] Esta fuerza de intervención (guerra o comercio) no tiene objeto, no tiene su isla, pero exige un medio que es el mar, el Archepelagos, el mar principal como se llamaba otrora el mar Egeo. Este mar lleva otro nombre en la introducción a la tercera *Crítica*, lleva el nombre de campo.[554]

En el texto contrastan entre sí dos elementos destacados: por una parte las islas y, por otra, el almirante que va de una isla a otra. Las islas están separadas entre sí, no hay ninguna conexión firme entre ellas, no hay puentes. El enlace de una isla con otra se establece desde fuera. Con la imagen de las islas, Lyotard quiere indicar que lo original es la multiplicidad y que la unificación es violenta. Parece acercarse al punto de vista de la

Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno y Marcuse) en el sentido de que la unificación es forzada y se introduce por la coacción de la razón instrumental, de la razón calculadora, del capital, donde un modelo lingüístico oprime todos los demás. Frente a esto, quiere defender lo heterogéneo. Con ello se aleja de Kant, que junto con el principio de la multiplicidad defiende el de la unidad. La conexión entre las islas es obra de la figura del almirante, que Lyotard expresa también y preferentemente bajo la imagen del juez. Propiamente, éste no une las islas, sino que va de una a otra para evitar el conflicto entre ellas. Vigila para que se mantenga su autonomía.

¿Quién es el juez?

Cuando Lyotard habla del juez que vigila las fronteras entre discursos, se plantea obviamente la pregunta de quién es este juez y cuál es su naturaleza y misión. Su tarea, coincidente con la de la filosofía, consiste en la reflexión, en investigar las reglas de los discursos heterogéneos, en analizarlas, legitimarlas y mostrar su ámbito de competencia. Esto es lo que Kant llama «juicio reflexionante», que no aplica la regla ya dada a los casos particulares, sino que busca un principio por el que puede legitimarse el derecho peculiar de cada discurso y pueden resolverse los conflictos entre cada ámbito específico. En relación con las tres facultades kantianas, el entendimiento, la facultad de juzgar y la razón, Lyotard escribe:

> Todas estas facultades encuentran su objeto en el campo. Unas delimitan allí un territorio, otros un dominio, pero la facultad de juzgar no encuentra ni lo uno ni lo otro, sino que asegura los pasos entre ellos. Trátase más bien de la facultad del medio en el cual están marcadas todas las circunscripciones de legitimidad. Es más aún, dicha facultad fue la que permitió delimitar los territorios y los dominios que estableció la autoridad de cada familia en su isla. Y solo pudo hacerlo gracias al comercio o a la guerra que mantiene entre ellos.[555]

En la imagen del archipiélago aparece la figura del juez o del navegante que ve lo que hay en cada isla e incluso lo traslada a las otras. A partir de aquí podemos preguntar: ¿entran en contacto las islas entre ellas por sí mismas, o bien esta relación se establece desde el exterior, desde los ojos del juez o del navegante? Lyotard mismo aporta como ejemplo de transición de un tipo de discurso a otro el caso de un oficial italiano que dice a sus soldados en la trinchera: *Avanti!*, y los soldados, en lugar de adelantar, exclaman: *¡Bravo!* De la situación tremendamente seria de la guerra se ha pasado a una interpretación teatral. En este caso ¿es totalmente arbitraria la transición o bien ésta se produce en virtud de una determinada lógica? Lyotard pretende excluir toda lógica interna en la transición. Si nos situamos en el caso mencionado de los soldados, es evidente que el escenario de la transición entre discursos es contingente. Pero dentro de esta situación contingente está claro que los soldados ven la posibilidad de pasar de un discurso al otro. No hay ninguna necesidad lógica para la transición y para que la transición sea precisamente ésta; pero eso no significa que no haya ninguna conexión lógica.

Con ocasión de la interpretación de Kant, Lyotard dice además:

> Resumamos, pues: el juez decide sobre las legitimidades de las pretensiones de validez. Al hacerlo, divide el sujeto trascendental en facultades insulares y divide todos los objetos posibles en un archipiélago. Pero el juez también busca los «pasos» que atestiguan la coexistencia de las familias heterogéneas y que permiten transacciones a satisfacción de las diversas partes. Si se muestra transigente, eso se debe a que él mismo no es más que la facultad de juzgar, es la crítica, y ésta solo puede decidir si interviene en todas las islas del archipiélago, únicamente si por lo menos se «antepone», sin regla, a las reglas (analógicamente o de otra manera) para restablecerlas.[556]

A juzgar por este texto, no es suficiente la pluralidad y la relación casual para explicar las conexiones; más bien, diríamos que desde un fondo sin reglas emergen los discursos regulares, que son los únicos accesibles a nuestro análisis, los únicos objetivados, aunque presuponiendo siempre una actividad que subyace de manera indeterminada en la objetivación. Lo que

indudablemente Lyotard afirma con toda claridad es, en primer lugar, que no hay una conexión objetiva que imponga las maneras de transición de un discurso o lenguaje a otro y, en segundo lugar, que las reglas de los discursos y las transiciones entre ellos se analizan en virtud de una actividad añadida, la actividad crítica o filosófica, la cual está capacitada para ver las diferencias, pero no para establecer islas propias y rangos entre los tipos de discursos. Las diferencias nos vienen dadas, son una realidad fáctica y contingente, de modo que no podemos establecer una causalidad necesaria en su origen.

En definitiva, ¿no parece insuficiente la reflexión de Lyotard sobre la naturaleza del juez, su capacidad de discernir y su relación con la constitución de las reglas? ¿Se puede prescindir de la reflexión sobre el lenguaje válido (dotado de sentido) y sobre la sociedad justa o deseable? ¿No se requiere por lo menos aquella tolerancia que lucha contra la intolerancia? Lyotard responde afirmativamente a esta pregunta, pero es muy parco en el desarrollo de su respuesta.

27. GILLES DELEUZE

Series que se cruzan

Vida y obras

Gilles Deleuze nació en París el 18 de enero de 1925 y murió, quitándose la vida, en esta misma ciudad el 4 de noviembre de 1995. De 1944 a 1948 estudió filosofía en la Sorbona. Cultivó el contacto con Pierre Klossowski y Michel Tournier, poetas y filósofos. Desde los años sesenta, ejerció la actividad docente en la Sorbona, continuándola en la Universidad de París-Vincennes entre 1969 y 1987, año de su jubilación. Trabó amistad con discípulos de Lacan, especialmente con Félix Guattari, que compartió la composición de algunas obras, por ejemplo, el *Anti-Edipo*. Deleuze es uno de los representantes importantes del posestructuralismo francés. Participó en política dentro de la línea anarquista en Francia. Centró sus estudios particularmente en Nietzsche. También se inspiró en Bergson, Spinoza, Kant

y Foucault. En la década de los cincuenta, desarrolló una crítica del pensamiento occidental y luego hizo una aportación original con la filosofía de la *diferencia* y de la *pluralidad*. En ella conecta con la línea de pensamiento procedente de Derrida y Lyotard.

Obras

Empirisme et subjectivité, París, PUF, 1953 [*Empirismo y subjetividad*, trad. de H. Acevedo, Barcelona, Gedisa, 1981]; *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962 [*Nietzsche y la filosofía*, trad. de C. Artal, Barcelona, Anagrama, [7]2002]; *La philosophie critique de Kant*, París, PUF, 1963 [*La filosofía crítica de Kant*, trad. de M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra, 1997]; *Le bergsonisme*, París, PUF, 1966 [*El bergsonismo*, trad. de L. Ferrero, Madrid, Cátedra, 1987]; *Différence et répétition*, París, PUF, 1968 [*Diferencia y repetición*, trad. de A. Cardín, Madrid, Júcar, 1988]; *Logique du sens*, París, Éd. de Minuit, 1969 [*Lógica del sentido*, trad. de Á. Abad, Barcelona, Barral, 1971]; *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Éd. de Minuit, 1969 [*Spinoza y el problema de la expresión,* trad. de H. Vogel, Barcelona, Muchnik, 1975]; con F. Guattari, *L'Anti-Oedip. Capitalisme et schizophrénie*, París, Éd. de Minuit, 1972; [*El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de F. Monge, Barcelona, Paidós, 1985]; con F. Guattari, *Rhizome. Introduction*, París, Éd. de Minuit, 1976 [*Rizoma. Introducción,* trad. de. V. Navarro y C. Casillas, Valencia, Pre-Textos, 1977, [3]2000]; con F. Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrenie II*, París, Éd. de Minuit, 1980 [*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. de J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, [4]1997]; *Foucault*, París, Éd. de Minuit, 1986 [*Foucault*, trad. de J. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987]; con F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, París, Éd. de Minuit, 1991 [*¿Qué es la filosofía?,* trad. de Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993]; *Critique et clinique*, París, Éd. de Minuit, 1993 [*Crítica y clínica*, trad. de Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996].

Bibliografía

J. M. Aragüés, *Gilles Deleuze: 1925-1995*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998; R. Bogue, *Deleuze and Guattari*, Londres, Routledge, 1989; M. Cressole, *Deleuze*, París, Éditions Universitaires, 1973; A. Delcó, *Filosofie della diferenza: la critica del pensiero representativo in Deleuze*, Locarno, Pedrazzini, 1988; N. Descombes, *Lo mismo y lo otro*, trad. de E. Benarroch, Madrid, Cátedra, [2]1988; L. Ferrero Carracedo, *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2000; M. Foucault, *Theatrum Philosophicum: Gilles Deleuze: Repetición y diferencia*, trad. de F. Monge, Barcelona, Anagrama, 1972; M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus*, Frankfurt, Suhrkamp, [5]1997; M. Hardt, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, trad. de A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2004; R. Harland, *Superstructuralism: The philosophy of structuralism and post-structuralism*, Londres, Methuen, 1987; S. Hesper, *Schreiben ohne Text: die prozessuale Ästhetik von G. Deleuze und F. Guattari*, Opladen, Westdeutsche Verl., 1994; V. Leitch, *Deconstructive criticisme: an advanced introduction*, Londres, Hutchinson, 1983; F. Lyotard, «Capitalisme énergumène», en *Critique* 306, 1972, págs. 923-956; J. C. Martin, *Variations: la philosophie de Gilles Deleuze*, París, Payot, 1993; B. Massumi, *A user's guide to capitalism and schizophrenie: deviations from Deleuze and Guattari*, Cambridge (MA), MIT, 1992; J. L. Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990; C. Ruby, *Les archipels de la différence: Foucault, Derrida, Deleuze and Guattari*, Londres, Routledge, 1989; G. B. Vaccard, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Milán, Angeli, 1990; W. Welsch, *Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, págs. 355-371; *id.*, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlín, Akademie-Verlag, [6]2002.

DIFERENCIA Y REPETICIÓN

La representación en la filosofía occidental

La obra fundamental de Deleuze es *Diferencia y repetición* (1968), que abre un espacio posmetafísico y plural. El autor contrapone los conceptos de diferencia y repetición a los de «identidad» y «negación». Deleuze considera

que estos dos conceptos son demasiado abstractos para captar la realidad actual. La identidad peca de abstracta porque ninguna repetición es mera repetición. Su punto de referencia nunca tiene la forma de una identidad estricta, ya que todo original está referido a la serie de repeticiones y diferencias preferentes. Toda identidad, todo juego de original y repetición, está siempre penetrada por desplazamientos y alteraciones. También la negación es demasiado abstracta y universal, pues lo diferente nunca es enteramente diferente. Los conceptos de identidad y negación no pueden captar adecuadamente las relaciones reales, ya que éstas se hallan demasiado mezcladas. El mundo moderno no puede entenderse como un conjunto de copias o apariciones contrapuestas a los originales. Es más bien un mundo de simulacros distintos que se hallan referidos entre sí, un conjunto de series que se cruzan. Esto puede decirse del arte, de la producción industrial y de la identidad personal. Los conceptos de «diferencia» y «repetición», contrapuestos a los de «identidad» y «negación», han de proporcionar el esbozo de una nueva ontología adecuada a la época.

Según Deleuze, la idea de diferencia en el pensamiento occidental, desde Platón hasta el siglo XX, siempre fue pensada bajo la dimensión de la «representación». El sistema de la representación implica cuatro postulados fundamentales. En primer lugar, la unidad del pensamiento; por ejemplo, la identidad originaria del concepto consigo mismo. Gracias a esa identidad, el pensamiento puede desarrollarse desde el interior mediante leyes dotadas de validez general y eterna. En segundo lugar, el juicio funciona a través de deducciones analógicas; en el proceso de deducción se establecen las relaciones entre género y especies, junto con las cualidades ontológicas de las cosas conocidas. En tercer lugar, el pensamiento representativo explica el devenir por la oposición de cualidades como prototipo e imagen, positivo y negativo, propio e impropio. Finalmente, la validez de la percepción se explica por la semejanza entre el prototipo y la aparición. Esos cuatro postulados, que a juicio de Deleuze llevan anejas otras tantas «ilusiones trascendentales», son los que explican la diferencia en el pensamiento occidental, que, con el fin de obtener la organización y la evolución a las que aspira, necesita representar el mundo organizándolo en torno a un único centro. Una encarnación muy plástica de esta tendencia se da en la moderna unificación del mundo a través de la «razón instrumental». Bajo los

presupuestos de la representación, no puede pensarse la diferencia en sí misma y comprenderse en su dimensión productiva.

Deleuze también explica la manera occidental de entender la «repetición» por su referencia al orden de la representación. Según él, la repetición se entiende como renovación de la semejanza perfecta consigo misma. En consecuencia, consiste en la propia reproducción mecánica de lo que está dado previamente como idéntico en sí mismo. Quedan así reprimidas la diferenciación y la renovación, y pasa desapercibido cómo, previamente a lo que se reproduce, ha transcurrido un vivo proceso originario de acción. Deleuze se refiere sobre todo a la acción del pensamiento, que, en cuanto activo, no puede representarse a sí mismo y, sin embargo, origina los contenidos pensados. El nivel en el que se origina el pensamiento es inconsciente y plural. En este nivel radica la voluntad y la libertad. En nuestro mundo la razón tiende a identificarse cada vez más con sus contenidos, olvidando su condición de actividad viva. Deleuze entiende la diferencia y la repetición desde el estrato originario del pensamiento, que se da siempre como evento y se transforma constantemente. De ese estrato originario, que no puede rebasarse hacia su fundamento unitario, brotan la diferencia y la repetición.

Esquizofrenia capitalista

En *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972), Deleuze y Guattari ofrecen una caracterización muy sugerente de la realidad del mundo capitalista de nuestra época. Según ellos, esta sociedad saca su dinámica transformadora de la libre fluctuación del deseo. La pluralidad anárquica de éste es canalizada a través de un juego dialéctico de carencia y satisfacción, perfección e imperfección, y sometida al orden de la identidad racional. De esa manera el impulso creativo implicado en el deseo queda roto en sus posibilidades y se doblega a la identidad de nuestra sociedad concreta. A la situación del capitalismo actual contraponen los autores de la obra un *deseo afirmado por sí mismo*, un deseo puesto en relación con formas de realización no pensadas todavía. Desde su punto de vista, en la identidad que se produce a través de las normas sociales, o que está vigente en las formas institucionalizadas de la filosofía, del psicoanálisis y del marxismo,

actúan modelos edípicos de interpretación de la sociedad y del individuo. Deleuze y Guattari se proponen liberar las fuerzas latentes bajo la representación edípica que se da en ese tipo de identidades.

> Es por completo cierto que los objetos parciales tienen en sí mismos una carga suficiente como para hacer estallar a Edipo y destruirle de su imbécil pretensión de representar el inconsciente, de triangular el inconsciente, de captar toda la producción deseante.[557]

Para Deleuze y Guattari, muchas formas de manifestación de la sociedad capitalista son de tipo esquizofrénico. No consideran la esquizofrenia como simple enfermedad, sino como la manifestación de un deseo sin límites, que actúa a manera de una energía inconsciente y puede engendrar diversos procesos simultáneos de tipo heterogéneo y sin jerarquía entre ellos. Según la valoración de los autores, la esquizofrenia es un proceso positivo en el que se producen libres enlaces imaginarios y se desarrolla una expansión de fuerzas.

> El esquizo dispone de modos de señalización propios, ya que dispone en primer lugar de un código de registro particular que no coincide con el código social o que solo coincide para parodiarlo. El código delirante o parodiante, o deseante, presenta una extraordinaria fluidez. Se podría decir que el esquizofrénico pasa de un código a otro, que *mezcla todos los códigos*, en un desplazamiento rápido siguiendo las preguntas que le son planteadas, variando la explicación de un día para otro, no invocando la misma genealogía, no registrando de la misma manera el mismo acontecimiento, incluso aceptando, cuando se le impone y no está irritado, el código banal edípico, con el riesgo de atiborrarlo con todas las disyunciones que este código estaba destinado a excluir.[558]

Deseo y esquizofrenia como fuerzas revolucionarias

Deleuze y Guattari atribuyen al *deseo* y a la *esquizofrenia* en particular una fuerza revolucionaria. Coincidiendo ampliamente con Marcuse, afirman que

el deseo cuestiona el orden establecido, sostienen que el deseo en su esencia es revolucionario.

> El deseo no amenaza a una sociedad porque sea deseo de acostarse con su madre, sino porque es revolucionario. Lo cual no quiere decir que el deseo sea algo distinto de la sexualidad, sino que la sexualidad y el amor no viven en el dormitorio de Edipo, más bien sueñan en algo amplio y hacen pasar extraños flujos que no se dejan acumular en un orden establecido.[559]

También al «proceso» esquizofrénico le atribuyen un carácter revolucionario. ¿Por qué razón? Porque la esquizofrenia reivindica un lugar para la producción deseante, porque los esquizofrénicos pueden considerarse como «las máquinas vivientes de un trabajo muerto», que se opone «a las máquinas muertas del trabajo viviente tal como se organiza en el capitalismo».[560]

Deleuze y Guattari muestran cómo la familia misma es tanto un agente delegado de la represión como una imagen desfigurada de lo reprimido en las pulsiones incestuosas, cómo ella se introduce en la producción del deseo y a la vez ejerce una represión inaudita desde la más tierna infancia. En general:

> Los usos edípicos de síntesis, la edipización, la triangulación, la castración, todo ello remite a fuerzas algo más poderosas, algo más subterráneas que el psicoanálisis, que la familia, que la ideología, incluso reunidos. Ahí se dan todas las fuerzas de la producción de la reproducción y de la represión sociales. En verdad se precisan fuerzas muy poderosas para vencer las del deseo, conducirlas a la resignación, y para sustituir en todas partes lo que era esencialmente activo, agresivo, artista, productivo y conquistador en el propio inconsciente.[561]

Pluralidad frente a unidad

En el escrito *Rizoma* (1976), Deleuze y Guattari esbozan, mediante el concepto expresado en el título, un modelo de ontología actual. Distinguen tres formas de pensamiento que se han sucedido en la historia. La primera

es la *metafísica*, que se rige por el pensamiento del origen y por el modelo de la raíz o del árbol. Un modelo de este tipo es el «árbol de Porfirio». En la metafísica todo procede de un origen unitario, de una *arché*. De ahí provienen las diversas formas, que permanecen vinculadas siempre al origen. Deleuze y Guattari objetan que este modelo no es justo con la pluralidad, la cual carece ahí de fuerza generativa y se convierte en una dimensión secundaria.

La segunda forma de pensamiento en la historia occidental es la de la *modernidad*, que afirma una multiplicidad de orígenes. En lugar del árbol unitario del mundo, se introduce la imagen de un jardín con muchos árboles diferentes. El monismo metafísico deja paso a una pluralidad. Sin embargo, Deleuze y Guattari replican al enfoque de la modernidad que no llega a realizar su propio propósito, pues la pluralidad se reduce al mundo de los objetos, mientras que en el sujeto triunfa un nuevo tipo de unidad totalizante. Aducen el ejemplo de Nietzsche, que, si bien fragmenta la unidad del saber, no obstante, al final une los fragmentos en la unidad del eterno retorno. Deleuze y Guattari, por su parte, comparten la pluralidad de los modernos, pero no la manera en que éstos la establecen. Aspiran a que la unidad se saque de la pluralidad y pase a ser un elemento de ésta. Ya en *El Anti-Edipo* habían escrito:

> Solo la categoría de multiplicidad, empleada como sustantivo y superando tanto lo múltiple como lo uno, superando la relación predicativa de lo uno y de lo múltiple, es capaz de dar cuenta de la producción deseante: la producción deseante es multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad. Estamos en la edad de los objetos parciales, de los ladrillos y de los restos o residuos. Ya no creemos en esos falsos fragmentos que, como los pedazos de la estatua antigua, esperan ser completados y vueltos a pegar para componer una unidad que además es la unidad de origen. Ya no creemos en una unidad original ni en una totalidad de destino. Ya no creemos en la grisalla de una insulsa dialéctica evolutiva, que pretende pacificar los pedazos limando sus bordes. No creemos en totalidades más que *al lado*. Y si encontramos una totalidad tal al lado de partes, esa totalidad es un todo *de* aquellas partes, pero que no las totaliza, es una unidad *de* todas aquellas partes, pero que no las

> unifica, y que se añade a ellas como una nueva parte compuesta aparte. [562]

Y refiriéndose a Proust, añaden:

> Pues Proust decía que el todo es producido, que es producido como una parte al lado de las partes, que ni unifica ni totaliza, sino que se aplica a ellas instaurando solamente comunicaciones aberrantes entre vasos no comunicantes, unidades transversales entre elementos que mantienen toda una diferencia en sus propias dimensiones. Así, por ejemplo, en el viaje en ferrocarril, nunca hay totalidad de lo que se ve ni unidad de los puntos de vista; solo en la transversal que traza el viajero enloquecido de una ventana a otra, «para aproximar, para pegar los fragmentos intermitentes y opuestos».[563]

El rizoma

Deleuze y Guattari, frente al pensamiento metafísico y al de la pluralidad moderna, se proponen desarrollar un tercera modalidad, la que corresponde al momento actual. Usan la imagen de un rizoma para caracterizarla. Se llama «rizoma» el tallo horizontal y subterráneo de ciertas plantas. Esta raíz con frecuencia es bastante larga. Las ramificaciones de las plantas en forma de rizoma pueden crecer de nuevo en cualquier punto y forman nuevas raíces en la tierra. Las partes más viejas mueren conforme se van formando las nuevas. Con el paso de los años el rizoma se transforma y adquiere la forma de una red. Deleuze y Guattari no solo descubren esas formas en la botánica, sino también en campos como la zoología y la arquitectura, incluso en la evolución en general y en el cerebro. En la actualidad, resaltan diversos fenómenos que presentan la forma del rizoma, por ejemplo: una película está unida con toda una serie de otras películas, con series de innovaciones visuales y técnicas, con diversos estados sociales; las ciudades actuales son puntos de cruce, pueden considerarse rizomas muy densos y puntos de cruce de rizomas mundiales.

La estructura del rizoma les sirve para caracterizar la forma de pensamiento que ellos postulan. Resaltan, por ejemplo, que en el rizoma

cualquier punto puede unirse con otro, y que lo diferente conserva su peculiaridad en medio de las uniones. Para ellos, en el pensamiento caracterizado como rizoma, a diferencia de lo moderno, se presentan siempre enlaces que no conducen a la unificación sino a la *complejidad*. Lo diferente a través de la evolución coexiste con el enlace entre las ramificaciones. Este tipo de pensamiento une la diferenciación y los enlaces entre lo diferenciado, la heterogeneidad y las transiciones. Hay que pensar la diferencia y la unidad de forma tal que cada polo incluya al contrario sin suprimirlo. Las diferencias mismas implican cruces. De acuerdo con esto, las formas de pensamiento en el momento actual deben ser más dinámicas que estáticas, más reticulares que monolíticas. No hay un primer punto de apoyo; todo soporte acaba mostrando su carácter transitorio.

La transversalidad

En un texto anteriormente citado, en el que Deleuze y Guattari se referían a Proust, aparecía el concepto de «transversal». En 1964, Guattari pronunció una conferencia titulada «La transversalidad». En ella usaba el término en un sentido psicoterapéutico. Ambos autores utilizan la expresión «transversalidad en el grupo» para indicar una comunicación máxima entre diversos niveles y en diversas direcciones. La transversalidad se refiere a la conexión de lo heterogéneo. Los enlaces transversales se dirigen contra las totalidades y jerarquías. En el libro sobre Foucault (*Foucault*, 1986), Deleuze, al hablar de la transformación del estatus del intelectual, escribirá:

> Si la figura del intelectual ha cambiado (y también la función de la escritura), es porque su posición ha cambiado, y ahora va más bien de un estado específico a otro, «atomista, genetista, informático, farmacólogo...», produciendo de ese modo efectos de transversalidad y ya no de universalidad, funcionando como un intercambiador o cruce privilegiado. En este sentido, el intelectual e incluso el escritor pueden participar tanto mejor en las luchas, en las resistencias actuales, en la medida en que éstas han devenido «transversales».[564]

El sentido

En *Lógica del sentido* (1969), Deleuze sigue desarrollando la base puesta en *Diferencia y repetición*. Rechaza que el sentido sea una cualidad idéntica en sí misma, o que haya una causa originaria que dirija los cauces del sentido. Por eso, el sentido tampoco puede consistir en la representación de contenidos que ya están dados previamente. Surge más bien por la producción libre de campos de diferencias. Proviene de una acto inconsciente de deseo que conduce a la producción del mundo. Tal como sucede en el arte, la producción del sentido ha de emprenderse siempre de nuevo. El sentido se engendra por la dimensión apetitiva del pensamiento, de un pensamiento que de suyo es diferente y anárquico, a espaldas de un fundamento o una legalidad universal. Acontece de manera multiforme. Nace de una libre energía creadora. Deleuze habla de una «ética del acontecimiento» más que de una lógica del sentido. Sus contenidos no pueden universalizarse. Surgen por la libre afirmación de la voluntad como una constitución activa del mundo.

En *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (1980), Deleuze y Guattari entienden las diversidades como un proceso vivo de la realidad misma. Las diversidades no presuponen ninguna unidad, ni entran en ninguna totalidad ni se remontan a ningún sujeto. Las unificaciones, totalizaciones y subjetivaciones descansan ellas mismas en procesos fluyentes que se producen en el juego anárquico de las variedades y desaparecen de nuevo, y solo en los dispositivos de fuerzas construidos artificialmente y en los cruces libidinales de convenciones e instituciones se conectan en unidades de tipo simbólico, con la pretensión de validez universal.

La filosofía

En *¿Qué es la filosofía?*, obra final de Deleuze y Guattari (1991), éstos exponen su concepción de la disciplina filosófica. Entienden la filosofía como el arte de formación, invención y producción de conceptos. Para ellos no son filósofos los funcionarios que no renuevan la imagen del pensamiento. «El pensamiento es creación, y no voluntad de verdad, como

muy bien Nietzsche supo hacer comprender.»[565] Todo concepto es una cifra que no preexistía. El pensamiento produce algo digno de interés cuando alcanza el movimiento infinito que lo libera de lo verdadero, así como del paradigma presupuesto anteriormente, y con ello reconquista una potencia inmanente de creación. El valor de los pensamientos se mide por su capacidad de *intensificación de la vida*.

> Una posibilidad de vida se valora en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea sobre un plano de inmanencia; lo que ni traza ni crea es desechado. Un plano de existencia es bueno, malo, noble o vulgar, lleno o vacío, independientemente del Bien y del Mal, y de todo valor trascendente: nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida.[566]

Según Deleuze y Guattari, incluso filósofos interesados por la fe, como Pascal o Kierkegaard, están fascinados por las posibilidades inmanentes que aporta la existencia del que cree que Dios existe, y consideran los *conceptos* como centros de vibraciones, tanto en sí mismos como en su relación recíproca. Según ellos, la historia de la filosofía carece de todo interés si no se propone despertar un concepto adormecido, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo. Los filósofos han contribuido a las revoluciones, a la americana y a la soviética, pero el valor revolucionario está en el «entusiasmo» con el que la revolución es pensada en una plano completamente inmanente.

> Los conceptos filosóficos son todos fragmentarios que no ajustan unos con otros, puesto que sus bordes no coinciden. Son más producto de dados lanzados al azar que piezas de un rompecabezas. Y sin embargo resuenan, y la filosofía que los crea presenta siempre un Todo poderoso, no fragmentado, incluso cuando permanece abierta.[567]

Arte, ciencia y filosofía

El pensamiento reviste tres grandes formas, el arte, la ciencia y la filosofía. En los tres casos se trata de afrontar el caos, de crear un plano sobre el caos. Pensamos mediante *conceptos*, mediante *funciones* o mediante *sensaciones*. La filosofía trata de salvar lo infinito dándole consistencia mediante conceptos. La ciencia renuncia a lo infinito para conquistar la referencia; establece un plano de coordenadas que define cada vez unos estados de cosas, unas funciones o unas proposiciones referenciales. El arte se propone crear un finito que devuelva lo infinito.

Entre los tres planos media una densa red de relaciones.

> No cabe duda de que hay tanta experimentación como experiencia de pensamiento en la filosofía como en la ciencia, y en ambos casos la experiencia puede ser perturbadora, ya que está muy cerca del caos. Pero también hay tanta creación en la ciencia como en la filosofía o como en las artes. Ninguna creación existe sin experiencia.[568]

Deleuze y Guattari se distancian tanto del idealismo objetivo como del subjetivo, y se sitúan en una posición que podría considerarse una síntesis de Bergson, Husserl y Scheler. Entienden el concepto como algo que es creado y se pone a sí mismo. Según ellos, en el acto de formación del concepto, el individuo une en su propia actividad libre la apropiación del mundo y su generación. Cuando la filosofía crea conceptos hace que emerja un suceso en las cosas y las esencias. La propia observación del pensamiento nos da una experiencia inmanente de éste. Esta experiencia es el último horizonte en el que es competente la filosofía.

> Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de la inmanencia es la ola única que los enrolla y los desenrolla.[569]

Repercusiones

Deleuze ha provocado diversas polémicas en el pensamiento actual. Con *El Anti-Edipo* influyó en la teoría del psicoanálisis. *Diferencia y repetición* pasó en los años setenta a ser una obra clave para el posestructuralismo francés y

para la discusión del tema de la posmodernidad. La *Lógica del sentido* alentó la crítica del logocentrismo occidental. Y *¿Qué es la filosofía?* ha injertado nueva vida en los planteamientos ontológicos. Ha implantado en ellos puntos de vista que no pueden pasar desapercibidos; así, por ejemplo, la presencia de la diferencia en la identidad, la capacidad autotransformadora del pensamiento, los procesos fluyentes, la formación de sentido por la unión transversal. No obstante, cabe expresar algunas reservas frente a este pensamiento.

En principio, la transición transversal entre las diferencias suplanta la unidad y la deducción. Este punto de vista es común al grupo de autores expuestos en el apartado sobre la pluralidad de lenguajes o razones. De hecho aquí está la encrucijada de la filosofía en el momento actual. La herencia que ha dejado el siglo XX es una razón (filosofía) astillada en la pluralidad. No carece de cierta ironía que a un mundo en proceso de globalización la filosofía le responda que ella no puede aportar nada consistente a la unidad. Si no hay posibilidad de discernir si una forma de relacionar la pluralidad es mejor o peor que otra, también desaparece la posibilidad de discernir si la democracia es mejor que la tiranía.

Hoy es patrimonio bastante común de los pensadores el carácter dinámico de la realidad, que no se concilia fácilmente con un orden permanente de la razón. Pero eso no significa que lo emergente sea puro caos. Si se puede afirmar que cualquier cosa tiene la posibilidad de ponerse en conexión con cualquier otra, queda abierta la pregunta acerca de eso que conecta. La crítica a la metafísica ha sembrado el pánico entre los filósofos. Y en medio del pánico se produce una tendencia a abandonar el barco renunciando al equipaje. Pero lo cierto es que el antiguo rigor conceptual sigue siendo útil para analizar los fenómenos. Hoy repugna a muchos la unidad previamente dada, y no la que es obra de la acción humana; les parece inaceptable la deducción de una pluralidad que deriva de cierta unidad previa, y no, en cambio, la unidad que se consigue cooperativamente. Ahora bien, si los elementos más extraños se muestran capaces de relación y unificación, no podemos prescindir de la reflexión sobre el tipo de potencias (o posibilidades) que laten en todo lo que prolifera y tiende al enlace.

¿No hay cierta naturaleza de unidad en lo que acaba desarrollándose bajo determinadas unidades?

28. RICHARD RORTY

HACER «HOMBRES DIFERENTES»

Vida y obras

Richard Rorty nació el 4 de octubre de 1931 en Nueva York. Estudió filosofía en Chicago y Yale y obtuvo el doctorado en esta última ciudad en 1956. Fue profesor en el Wellesley College y en Princeton (1961-1982). Es uno de los adversarios más decididos de la unidad de pensamiento. Está influido por el pragmatismo de Peirce, Dewey y James, así como por la filosofía analítica de Wittgenstein y Quine. En el plano de la historia de la filosofía conecta con Nietzsche y con la línea que va de Heidegger a Derrida. De Heidegger asume la idea de que la metafísica está acabada. Su padre había sido comunista, pero rompió con el partido. Heredó del ambiente familiar una mentalidad progresista y una inclinación al pensamiento de Dewey; de éste recibió su preocupación por la solidaridad humana, junto con la convicción de que el valor de una idea se mide por los efectos que produce.

La filosofía del lenguaje

En 1967, la publicación de una antología de artículos sobre filosofía analítica titulados *El giro lingüístico* le deparó una rápida fama. En esa obra el autor mantiene una distancia crítica ante este movimiento, cuya posición frente a la filosofía describe en los siguientes términos:

> El empuje crítico del movimiento lingüístico en la filosofía contemporánea se dirige contra la filosofía en cuanto pseudociencia; pero carece de animosidad contra la creación de una nueva forma de arte en la que, habiendo rechazado conscientemente el objetivo de «resolver problemas», podemos proseguir como una actividad abierta que antes se llevaba a cabo bajo la fachada de una actividad pseudocientífica.[570]

En general detecta en cada revolución filosófica la pretensión de sustituir la opinión por el conocimiento. Pero, según Rorty, cada una de esas revoluciones ha fracasado por la misma razón, a saber, porque los revolucionarios han presupuesto siempre la verdad de ciertas tesis filosóficas, que a su vez eran disputables. El método nuevo que cada uno proponía solo podía ser adoptado por los que suscribían las tesis en cuestión. En consecuencia, cada revolucionario filosófico se expone a la acusación de circularidad o de haber prejuzgado la cuestión. El candidato más reciente que se alza con esa pretensión es la filosofía del lenguaje. Y acerca de esta corriente puede decirse lo mismo. Por ejemplo, la *Logische Syntax der Sprache* (Sintaxis lógica del lenguaje) de Carnap solo podía parecer incondicionada a los que ya estaban previamente convencidos de los resultados de su aplicación.

Entre los presupuestos discutibles de la filosofía del lenguaje, Rorty menciona la pretensión de que el lenguaje ordinario y la ciencia son un instrumento adecuado para describir y explicar cualquier cosa que existe. Y a la vez la «pretensión de que podemos descubrir algo acerca de fenómenos no lingüísticos mediante el incremento de nuestro conocimiento de los fenómenos lingüísticos»[571] le parece un gesto conciliatorio estéril. Finalmente considera que los intentos de los filósofos lingüísticos de convertir la filosofía en una ciencia estricta están condenados al fracaso. Para Rorty, lo más importante que ha acaecido en la filosofía de los últimos treinta años, hablando desde la perspectiva de 1967, no es el giro lingüístico mismo, sino el hecho de que hayan comenzado a revisarse a fondo ciertas dificultades epistemológicas que han turbado a los filósofos desde Platón y Aristóteles.

La filosofía del futuro

Rorty rechaza la filosofía que busca el fundamento de todo saber. Escribe:

> El dejar de inquietarse por la autonomía de la filosofía significa, entre otras cosas, abandonar el propósito de trazar líneas exactas y limpias entre

> cuestiones filosóficas, por un lado, y políticas, religiosas, estéticas o económicas, por otro. Mientras los filósofos no estemos dispuestos a aceptar una cierta desprofesionalización, a adoptar cierta despreocupación respecto de la cuestión de cuándo hacemos filosofía y cuándo no, la filosofía no desempeñará el papel modesto pero no obstante esencial que Dewey le asignó, y en consecuencia también fracasará en tomar en serio el tiempo. Debemos dejar de preocuparnos por la pureza de nuestra disciplina y de hacer autoescenificaciones, no solo en la forma pomposa en que sabían escenificarse Hegel y Marx, sino incluso en la forma menos espectacular en que lo hicieron Russell y Husserl.
>
> Si dejamos de presumir de nuestra posición en la cumbre de un orden jerárquico de disciplinas, si dejamos de equiparar nuestras prácticas profesionales con el pensamiento «racional» o «claro», nos encontraremos en un mejor punto de partida para asentir a Dewey en su conclusión de que nuestra disciplina no está en mejores condiciones de fijar sus propios temas que la ingeniería y la jurisprudencia. Esta conclusión nos ayudará a renunciar a la idea de que los desarrollos científicos y políticos requieren una «fundamentación filosófica», es decir, a la idea de que el juicio sobre la legitimidad de innovaciones culturales sigue siendo indeciso hasta que los filósofos la declaramos racionalmente válida.[572]

¿Qué camino puede seguir la filosofía si renuncia a la fundamentación del saber? Rorty contempla la posibilidad de que la filosofía deje de ser una disciplina argumentativa y se desarrolle en un terreno cercano a la *poesía*. Un modelo de esta posición es Heidegger. Otra posibilidad consiste en la elaboración de *lenguajes específicos*, pero desechando la demanda de criterios terminantes de acuerdo sobre la verdad de las tesis filosóficas. En ese plano las filosofías podrían volver a crear lenguajes ideales, aunque el criterio del lenguaje «ideal» ya no sería la disolución de los problemas filosóficos, sino más bien la creación de métodos nuevos, interesantes y fructíferos de pensar sobre las cosas en general. Esto significaría el retorno a la tradición de la filosofía como construcción de sistemas, con la única diferencia de que los sistemas construidos ya no se considerarían construcciones de la naturaleza de las cosas, sino propuestas sobre cómo hablar. Rorty menciona a Friedrich Waismann como prototipo de esta

posición. En lo que se refiere a la filosofía lingüística, Rorty deja abierta la posibilidad de que ésta logre formulaciones sólidas sobre las condiciones de la verdad de enunciados (Austin), o se convierta en una actividad que descubra las condiciones necesarias de la posibilidad del lenguaje (Strawson).

Desde 1970 Rorty fue titular del «Stuart Proffesorship» en Princeton. En 1979 apareció su obra principal *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Un conjunto de artículos publicados entre 1972 y 1980 fueron editados de nuevo en 1982 bajo el título *Consecuencias del pragmatismo*. En ese mismo año buscó una situación de trabajo tranquilo como profesor de humanidades en la Universidad de Virginia. En 1989 apareció su segunda obra importante, *Contingencia, ironía y solidaridad*. En 1991 reunió otro conjunto de textos en dos volúmenes con los títulos *Objetividad, relativismo y verdad*, y *Ensayo sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Rorty se considera a sí mismo como un holista, pragmatista, historicista y contextualista convencido.

En el momento de su muerte, el 8 de junio de 2007 en Palo Alto (California), era profesor emérito de Literatura Comparada en la Universidad de Stanford, a donde había llegado en 1998.

Obras

The linguistic turn, Chicago, University of Chicago Press, 1967 [*El giro lingüístico*, trad. de G. Bello, Barcelona, Paidós-ICE de la UAB, 1990]; *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1979 [*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983]; *Consequences of pragmatism,* Mineápolis, University of Minnesota Press, 1982 [*Consecuencias del pragmatismo*, trad. de J. M. Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos, 1996]; *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, 1989 [*Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. de A. E. Sinnot, Barcelona, Paidós, 1991]; *Objectivity, relativism and truth: philosophical papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 [«Objetividad, relativismo y verdad», en *Escritos filosóficos I*, trad. de J. Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1996]; *Essays on Heidegger and others: philosophical papers II*, Cambridge, Cambridge

University Press, 1991 [*Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos II*, trad. de J. Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1993]; «Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad», en A. GIDDENS y otros, *Habermas y la modernidad*, trad. de F. Rodríguez Martín, Madrid, Cátedra, 1994; *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, trad. de E. Rabossi, Buenos Aires, FCE, 1997; *Philosophie und die Zukunft*, Frankfurt, Fischer-Taschenbuch-Verl., 2000 [*Filosofía y futuro*, trad. de J. Calvo y Á. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 2002, 2008]; *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (Lecciones impartidas por el prof. Rorty en la cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo de la Universidad de Girona, en junio de 1996), trad. de J. Vergés Gifra, Barcelona, Ariel, 2000, ³2008.

Bibliografía

G. CALDER, *Rorty y la redescripción*, trad. de (la mayor parte de los caps.) de Á. Rivero Rodríguez, Madrid, Alianza, 2005; J.-P. COMETTI (ed.), *Lire Rorty,* obra colectiva dir. por J.-P. COMETTI, Combas, L'Éclat, 1992 (coment. a la obra de Rorty y respuestas de éste); CH. DELACAMPAGNE, *Historia de la filosofía del siglo XX*, trad. de G. Mayos, Barcelona, Península, 1999; J. FORTANET FERNÁNDEZ, *Foucault y Rorty: presente, resistencia y deserción*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010; N. GROSS, *Richard Rorty: la forja de un filósofo*, trad. de J. J. Colomina Almiñana y V. Raga Rosaleny, Valencia, Universitat de València, 2010; CH. GUIGNON y D. R. HILEY (eds.), *Richard Rorty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; D. HORSTER, *Richard Rorty zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1991 (biblio.); R. MALACHOWSKI (ed.), *Reading Rorty: critical responses to «Philosophy and the mirror of nature» (and beyond)*, Oxford, Basil Blackwell, 1990; J. TARTAGLIA, *Routledge philosophy guidebook to Rorty and the mirror of nature*, Londres, Routledge, 2007; W. WELSCH, *Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, págs. 211-244.

CRÍTICA DE LA «REPRESENTACIÓN»

Adiós a la idea de verdad

La imagen del «espejo de la naturaleza», usada en la obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, caracteriza el intento de concebir la conciencia como un espejo que permite el conocimiento exacto de la realidad exterior. Según Rorty, la filosofía occidental desde Platón se ha desenvuelto constantemente en el dualismo de alma y cuerpo, y en él se asignó a la mente la función de ser un reflejo de los cuerpos. Y en la modernidad Descartes y Locke, e incluso Kant y la filosofía analítica del siglo XX, han entendido también nuestro conocimiento como una representación adecuada de lo real. Rorty se propone introducir un cambio radical en la filosofía y en el concepto de razón. Quiere romper con la tradición del pensamiento occidental y acabar con una filosofía que se orienta por la teoría del conocimiento.

Rorty renuncia a la idea de verdad como representación adecuada a la cosa y, de acuerdo con James y Dewey, equipara la verdad con el conjunto de los enunciados más útiles para influir en lo real o vivir mejor. En consecuencia, no entiende el progreso como un acercamiento a la verdad, sino como una expansión del mundo que se nos abre.

Aspira a un pensamiento que no esté orientado al conocimiento y al saber, sino a la formación y al diálogo. Desde su punto de vista, la filosofía que se propone explicar la racionalidad y la objetividad en términos de «representación» es obsoleta. Según Rorty, autores como Dewey, Wittgenstein y Heidegger han preparado el camino para liberar las mentes del domino de la metafísica. La filosofía basada en la «representación» es un acontecimiento de la historia universal, pero no se basa en una necesidad real. Los esfuerzos de la filosofía moderna por encontrar las bases previas en las que se funda el conocimiento científico carecen de justificación.

Rorty se aleja de la teoría del conocimiento para acercarse a la *hermenéutica* como estudio de lo que nos es familiar. A su juicio, el discurso filosófico ha de abandonar la esperanza de establecerse sobre un fundamento permanente. A lo sumo puede abrigar una esperanza de concordancia. El segundo Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas*, es el esfuerzo más logrado por mostrar que el proyecto de fundar la filosofía está liquidado. A tenor de lo expuesto, Rorty defiende, en *Consecuencias del*

pragmatismo, que la filosofía no tiene ningún acceso privilegiado a la verdad. Solo puede sobrevivir como un género literario.

Rorty muestra cómo la filosofía tradicional cifraba su tarea en ofrecer una representación adecuada de la verdad. De acuerdo con esa aspiración, el hombre había de convertirse en un espejo de la naturaleza y del universo. El modelo de un saber preciso y sistemático tendía también a una normatividad universal, de modo que todos los discursos verdaderos habían de ser conmensurables, así en la *mathesis universalis*.

El filósofo formador

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty contrapone a la filosofía de la representación el modelo del *filósofo formador*, que escribe sátiras, parodias y aforismos, con clara conciencia de que sus escritos pasarán junto con la época contra la que reacciona. Mientras que los grandes filósofos sistemáticos construyen para la eternidad, los filósofos formadores emprenden una tarea de destrucción por amor a su generación, y abren paso a la admiración de que hay algo nuevo bajo el sol.

> Descartes conservó únicamente aquellos temas del pensamiento antiguo que Bacon había intentado eliminar. Mantener la idea platónica de que nuestra facultad humana más característica es nuestra habilidad para manipular las «ideas claras y distintas», más que realizar hazañas de ingeniería social, fue la contribución más importante y desafortunada que hizo Descartes a lo que ahora consideramos como su «filosofía moderna». Si se hubiera tomado más seriamente a Bacon —profeta de la autoafirmación, como lo contrario de la autofundamentación—, no nos hubiéramos quedado atascados en el canon de los «grandes filósofos modernos» que adoptaron la «subjetividad» como su tema.[573]

Para Rorty, la filosofía evoluciona en conexión con otros ámbitos de la realidad. En ese sentido es parasitaria, pues reacciona a evoluciones que se han producido en otro lugar de la cultura y de la sociedad. La filosofía actúa cuando el lenguaje del pasado entra en conflicto con las necesidades del

futuro. Así, los sistemas de Leibniz, Kant y Hegel son formas de poner en armonía la ética cristiana con la ciencia de Copérnico y Galileo; gracias a Darwin se superó la distinción entre naturaleza y espíritu; la democracia de masas pone en peligro la distinción platónica entre la aspiración racional a la verdad, reservada a los sabios, y el fluir de la pasión, que es característico de la masas. Puesto que la filosofía no es estrictamente autónoma, no se pueden trazar líneas exactas de separación entre ella y las cuestiones políticas, religiosas, estéticas, económicas.

Rorty, de acuerdo con Dewey, cree que la tarea de la filosofía es conciliar lo antiguo con lo nuevo, mediar entre generaciones, entre diferentes ámbitos del acontecer cultural y entre tradiciones. Junto con esto le asigna la función formulada en Hegel: la de captar la propia época con el pensamiento. Y, según Rorty, el desarrollo del pensamiento analítico ha mostrado con creces que es inútil el esfuerzo de convertir la filosofía en una forma de ciencia exacta. Y así distingue dos tipos de filosofía: una que intenta resolver enigmas (los analíticos), y otra que describe cómo están conectadas entre sí las transformaciones del pasado.

Rorty se interesa por hacer «hombres diferentes» más que por conocer y hacer enunciados definitivos sobre la realidad:

> Para este fin inventa «poéticamente» nuevas descripciones de sí mismo y de la realidad, reinterpreta lo familiar bajo una luz desacostumbrada, y lo hace una y otra vez para dar «constantemente nuevos giros al diálogo» y evitar así que se evapore.[574]

Atribuye a su filosofía, además, una función liberadora y defensora de lo humano. En efecto, por el hecho de rechazar el primado del conocimiento objetivo, Rorty nos protege contra la idea engañosa de que podemos llegar al conocimiento de nosotros mismos mediante el conocimiento de hechos objetivos. Más bien, la filosofía formadora quiere romper las limitaciones y conquistar nuevos espacios de libertad.

Pluralidad de interpretaciones

Hemos dicho que Rorty recurre a la hermenéutica en el ámbito de la pluralidad de idiomas o posiciones. La hermenéutica equivale al rechazo de una fundamentación última, a la afirmación de que no hay un fundamento primero o definitivo. Puesto que él rechaza la fundamentación última, podría preguntarse si lo hace con argumentos o sin ellos. De hecho, ha usado argumentos, pero no entiende su propia posición como una decisión argumentativa, pues sostiene que donde se dan conflictos de concepciones no hay ningún criterio que permita llegar a una solución. Si en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se opone a la idea del conocimiento como adecuación, como representación adecuada, es obvio que rechace también la pretensión de un mayor o menor acercamiento a lo real. Rorty saca estas consecuencias en *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989). En esta obra tacha de carente de sentido la idea de una verdad objetiva, pues la verdad es una propiedad de enunciados o sistemas de enunciados, que a la vez son elementos de lenguajes humanos, de creaciones humanas. Las palabras son nuestras, el mundo no habla. Dado que las concepciones opuestas no pueden evidenciarse argumentativamente como más o menos cercanas a la verdad, es obvio que no podemos rebasar nuestro propio sistema de descripción. Los sistemas de descripción ejercen una especie de función «trascendental». Pero en principio todos ellos son contingentes. Cualquier intento de fundamentar está inmerso en el respectivo sistema fáctico de interpretación. Como todas las producciones humanas, los sistemas de interpretación son contingentes. Las orientaciones comunes se basan en un consenso inestable. Las normas adquieren su validez por persuasiones fácticas. Los consensos sociales tienen un carácter transitorio.

La utopía del ironista liberal

Partiendo de estos presupuestos, ¿qué posición asume Rorty en el terreno práctico? Nuestro autor esboza una utopía bajo la figura del «ironista liberal». Desde su punto de vista es irónica una persona que mira decididamente al hecho de que sus persuasiones y sus necesidades centrales son contingentes. El irónico sabe que su propio sistema de interpretación es contingente, y que esa contingencia no puede superarse a través de argumentaciones. Está persuadido de que sucede lo mismo en las demás

posiciones. La persona del irónico nunca puede tomarse completamente en serio, pues sabe que sus conceptos están sometidos a cambios. Bajo todas estas limitaciones, Rorty defiende una posición liberal guiada por la persuasión de que la crueldad es lo peor de todo. La ironía consiste en la conciencia de que, no existiendo una base trascendental, es posible, sin embargo, buscar la felicidad personal mediante el *rechazo de la crueldad*. Rorty distingue entre una esfera privada, regida por la libertad individual, y un compromiso público, un ámbito de solidaridad, que reviste un carácter ético, aunque de índole contingente.

Éticamente existe un solo fundamento: evitar crueldades y dolores, porque en el dolor se pierden el lenguaje y las persuasiones, y con ellos se pierde también la única posibilidad de justificarse ante sí mismo. Pero también la persuasión de que la crueldad es lo peor que hay está sometida, según Rorty, a la contingencia, pues no admite una fundamentación teórica que no sea circular, y la idea misma de la solidaridad no es sino una creación casual de la modernidad, la cual no admite una fundamentación última.

La contingencia afecta a la comunidad, al sí mismo y al lenguaje. El sí mismo no se funda en una naturaleza interna, sino que es una red de contingencias idiosincrásicas de nuestro pasado individual, una red de relaciones contingentes que se extiende hacia el pasado y hacia el futuro. Sosteniendo esta opinión, resalta a la vez el carácter de necesidad que va implicado en la contingencia, por la razón de que las casualidades ejercen una fuerza acuñadora, por ejemplo, abriendo ciertas posibilidades y excluyendo otras. Puede haber contingencias de corta duración, o de larga duración, así la acuñación por una cultura democrática. Pero en general para Rorty no hay nada estable, nada que merezca llamarse naturaleza; todo es producto del tiempo y de la casualidad, tanto la conciencia como el lenguaje y la comunidad.

La razón

Rorty rechaza la existencia de la razón como un constitutivo universal del hombre. Sin embargo, reconoce que esta idea fue útil para la creación de las modernas sociedades democráticas. Pero cree que ahora es un obstáculo para la realización de la «utopía liberal». Considera la razón como una

escalera que ahora no necesitamos. Desde su perspectiva, lo que antes se llamaba razón ha de entenderse ahora como la estrategia de saber manejarse con las contingencias, como la capacidad de referirse a diversos sistemas y darles una coherencia. Rorty proclama la pluralidad de los sistemas de interpretación y a la vez defiende la capacidad de entrar en ellos y mostrar sus compatibilidades e incompatibilidades.

Lo mismo que en Lyotard, no podemos menos de preguntar qué es esa capacidad de pasar de un sistema a otro.

Rorty muestra notables coincidencias con Paul Feyerabend, quien, en *Adiós a la razón* (1987), defiende que la racionalidad y la objetividad pueden variar según los lugares y las épocas, y que sitúa el arte, la ciencia y la filosofía en un mismo plano, entendiéndolos como actividades creativas y no imitativas. Según él, la idea de comportamiento racional puede aplicarse a conductas muy diferentes. Un pueblo primitivo analiza la situación y argumenta de forma comparable a la nuestra.

En *Objetividad, relativismo y verdad*, así como en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Rorty se afianza en su posición de rechazar todo universalismo y tiende a situarse en el ámbito de los «juegos de lenguaje». No pretende precisamente rechazar la práctica argumentativa, sino impugnar la ilusión de que una forma de argumentación es la absolutamente mejor. No obstante, Rorty no se entrega a un relativismo incondicional, pues defiende que ciertas opciones son mejores que otras desde el punto de vista de sus efectos, y sostiene en concreto que la democracia es mejor que su sistema opuesto.

Las críticas que se hacen contra Rorty pueden resumirse en los siguientes puntos. Se le objeta que deja la investigación científica sin bases reales y desvirtúa la práctica de la argumentación.[575] Por otra parte, se le echa en cara cierta incoherencia, pues, por lo menos en lo que se refiere a la imposibilidad de una fundamentación última, sigue un proceso argumentativo que refuta la posibilidad contraria, la que defiende el conocimiento como representación de la realidad. Y, por tanto, debería revisar su afirmación de que no hay criterios para decidir entre sistemas de interpretación en cuestiones disputadas. Finalmente, afirma la pluralidad de posiciones, pero no da cuenta de la actividad reflexiva por la que es posible examinar las otras posiciones y dialogar con ellas.

En los escritos de Rorty se refleja la situación de la filosofía a finales del siglo XX, especialmente en lo que se refiere a dos de sus ejes importantes: la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje ordinario. Según decíamos, Rorty defiende la tesis de la verdad como apertura y no como acercamiento a una realidad definitiva. Esta tesis, propugnada ya en *Ser y tiempo* de Heidegger, coincide con nuestra experiencia fundamental del mundo actual. Todo se nos presenta con un carácter dinámico, expansivo y sometido al cambio, desde la materia hasta el hombre. Tan cambiante es todo, sin excepción de la materia, que incluso se ha hecho borrosa la línea que trazaba la frontera entre ciencias naturales (sobre todo la física) y ciencias humanas o, podría decirse, históricas, pues hace tiempo que el carácter histórico se ha extendido a todos los campos del saber. El panorama que a primera vista se nos ofrece es el de un mar inquieto donde aparecen olas que duran por breves instantes, unos instantes tan breves, que no llegan a dejar huellas en la memoria. La historia, en medio de su fugacidad, tiene el privilegio de haber dejado unas huellas que permiten recordarla. Pero la historia misma se parece ahora más a los recuerdos fragmentarios de un naufragio que a la proa de una nave orientada hacia el puerto de llegada.

En el fondo de lo dicho aletea la afirmación de que no hay una única verdad de la razón y, en este sentido, el proyecto de la Ilustración no se sostiene. La negación de la razón «una», por lo menos en el caso de Rorty, quiere ser compatible con el reconocimiento de una pluralidad de «razones». Esto significa que en todos los mundos históricos hay apertura y, por tanto, verdad. E incluso puede decirse que un mundo es más poderoso y abierto que otro.

29. ¿FINAL DE LA RAZÓN?

A pesar de todo no puede darse por liquidado el viejo tema de la *unidad de la razón*. Es innegable que el individuo humano tiende a hacerse, y de alguna manera se hace, una perspectiva unitaria del mundo, por ejemplo, una imagen o un mapa del universo físico, una visión de las civilizaciones históricas y de la relación entre ellas. Sin duda hay que manejarse con toda

cautela ante tales visiones, por ejemplo, no permitiendo que se cierren demasiado pronto. Pero es indudable la fuerza y capacidad de unificar por parte del hombre y una cierta unidad que se muestra desde el objeto mismo, así en concreto la tendencia a la globalización, fomentada por el conocimiento de la materia, el cual repercute en la rapidez del transporte y en la transmisión casi instantánea de las señales de comunicación. Es una realidad elemental de nuestro mundo la tendencia de todo a conectarse con todo. Puesto que las cosas se muestran así, parece precipitado renunciar a la razón como conexión entre los diversos ámbitos de la realidad. No hay duda de que la causalidad transversal adquiere una fuerte pujanza frente a la tradicional causalidad eficiente, pero tampoco puede dudarse de que lo transversal y lo rizomático muestran una fuerte tendencia a la expansión y la conexión. Hay ciertos pensamientos de Bergson que mantienen plena actualidad, concretamente el de la realidad que se abre en un impulso creador. El análisis de lo que se muestra en el fondo del hombre y de todas las cosas sigue siendo objeto legítimo de una ontología. La relación entre lo indeterminado y lo determinado, la ductilidad de la materia para pasar a ser cualquier cosa son evidencias actuales que todavía legitiman las reflexiones aristotélicas.

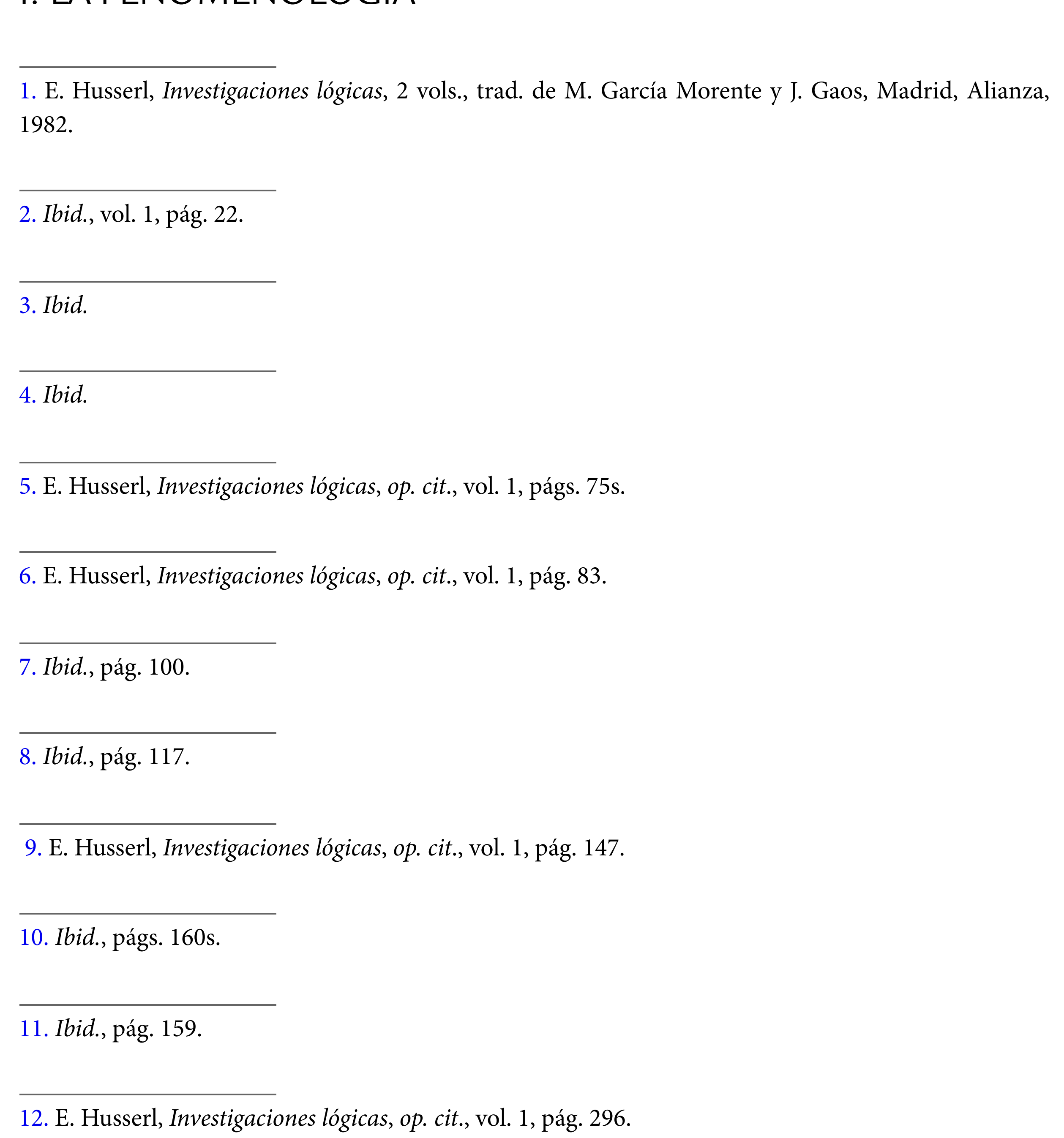
Desde la Antigüedad conocemos el uso de materiales de viejos edificios para la construcción de nuevos. Hay ladrillos o columnas que van a parar en el montón de las ruinas, y otros que se usan para nuevas construcciones. Hoy parece que nos seduce la idea de construirlo todo con materiales nuevos. Vivimos en el frenesí de la última novedad. Pero un pensamiento que rinde culto a *Cronos* (el tiempo) no puede instalarse en el olvido, en la renuncia a la memoria. Más bien, la honestidad intelectual exige hoy tanto la mirada atenta a los fenómenos del presente como el análisis del pasado en lo que se refiere a los hilos que es necesario cortar y los que todavía son conductores de energía hacia el presente. Bajo esta perspectiva, el horizonte de la razón es más amplio que nunca. Sin embargo, la difusión tan generalizada de la fotografía en la vida actual nos enseña que ningún objeto se agota en una sola imagen, en una sola mirada. La razón se encuentra en este momento como un faro que ilumina espacios diferentes según la dirección que toma. ¿Quién marca la dirección del faro? ¿Hay una mano invisible que encauce las direcciones que él toma, o bien cada perspectiva tiene su propia y peculiar retina, que le confiere una dirección autónoma, sin

presencia de ningún ojo que dirija sus movimientos, sin ninguna conexión entre mirada y mirada? La fuerza unificante que hay en cada retina despertó en Grecia la admiración del pensamiento y todavía hoy no puede menos de admirarnos.

Notas

FILOSOFÍA DEL SIGLO XX

I. LA FENOMENOLOGÍA



1. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, 2 vols., trad. de M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, 1982.

2. *Ibid.*, vol. 1, pág. 22.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, vol. 1, págs. 75s.

6. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 83.

7. *Ibid.*, pág. 100.

8. *Ibid.*, pág. 117.

9. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 147.

10. *Ibid.*, págs. 160s.

11. *Ibid.*, pág. 159.

12. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 296.

13. *Ibid.*, págs. 162s.

14. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit*., vol. 1, pág. 203.

15. *Ibid.*, pág. 208.

16. *Ibid.*, pág. 216.

17. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit*., vol. 1, pág. 216.

18. *Ibid.*, vol. 2, pág. 624.

19. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 338.

20. *Ibid.*, pág. 382.

21. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 396.

22. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 484.

23. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 652.

24. *Cf.* J. San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986, págs. 27s.

25. *Cf.* W. Szilasi, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, trad. de R. Maliandi, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pág. 152.

26. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1985, pág. 169.

27. E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad., presentación y notas de A. Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, pág. 103.

28. *Cf.* E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, Crítica, 1991, pág. 134.

29. *Cf.* F. Montero, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Universitat de València, 1994, pág. 251.

30. *Cf.* E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas...*, *op. cit.*, pág. 114.

31. *Ibid.*, pág. 173.

32. *Ibid.*, pág. 176.

33. M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, Cohen, 1929, pág. 101.

34. M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, *op. cit.*, pág. 103.

35. *Ibid.*

36. Publ. en M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Berna-Múnich, Francke, 1972 [*El resentimiento en la moral*, trad. de J. Gaos, Madrid, Espasa-Calpe, 1938, 1944].

37. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. de R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 1997, pág. 42.

38. R. Safranski, *Un maestro de Alemania...*, *op. cit.*, pág. 89.

39. R. Safranski, *Un maestro de Alemania...*, *op. cit.*, pág. 91.

40. R. Safranski, *Un maestro de Alemania...*, *op. cit.*, pág. 130.

41. R. Bultmann y M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, ed. por A. Großmann y Ch. Landmesser, pról. de E. Jüngel, trad. de R. Gabás, Barcelona, Herder, 2011, pág. 81.

42. *Der Spiegel* 23 (31 de mayo, 1976, pág. 209); *cf.* R. Safranski, *Un maestro de Alemania…*, *op. cit.*, pág. 481.

43. Gadamer dice que en Marburgo le llamó la atención la distinción de Heidegger, tomada de la escolástica, entre *actus signatus* y *actus exercitus*, o sea, entre acto directo y acto reflexivo; por ejemplo, preguntar y dirigirse al preguntar en cuanto tal. *Cf.* H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, trad. de Á. Ackermann, Barcelona, Herder, 2002, pág. 43.

44. *Cf.* A. Leyte, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005, pág. 31.

45. *Cf.* L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, trad. de M. A. Presas, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, pág. 50.

46. *Cf.* M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1957, pág. 35. En adelante citado como SZ. Los textos citados son traducción del autor de la presente obra.

47. SZ, § 7.

48. SZ, pág. 35.

49. *Cf.* L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, *op. cit.*, págs. 57-59.

50. SZ, pág. 12.

51. *Ibid.*

52. SZ, págs. 16s (cap. 2, § 5).

53. SZ, pág. 44.

54. SZ, pág. 70, § 15.

55. SZ, pág. 87, § 18.

56. SZ, pág. 88, § 18.

57. SZ, pág. 122.

58. SZ, pág. 126.

59. SZ, pág. 127.

60. SZ, pág. 128.

61. Hay quienes para traducir *eigen* y *Eigenlichkeit* usan «propio» y «propiedad», y en las formaciones negativas *uneigen* y *Uneigenlichkeit* utilizan los términos «impropio» e «impropiedad». Otros traductores usan «auténtico» y «autenticidad». La raíz y el contexto apuntan a «el propio sí mismo» o la pérdida del propio sí mismo. Obviamente, puede decirse que quien pierde el propio sí mismo, no es genuino, no es auténtico.

62. SZ, pág. 129.

63. SZ, pág. 130.

64. SZ, pág. 132.

65. SZ, pág. 133.

66. Heidegger usa explícitamente el término *Affektion*, por ejemplo, en pág. 137.

67. SZ, pág. 134.

68. SZ, pág. 134.

69. SZ, pág. 144.

70. SZ, pág. 161.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*

73. SZ, pág. 166.

74. SZ, pág. 163.

75. SZ, pág. 167.

76. SZ, pág. 168.

77. SZ, pág. 186.

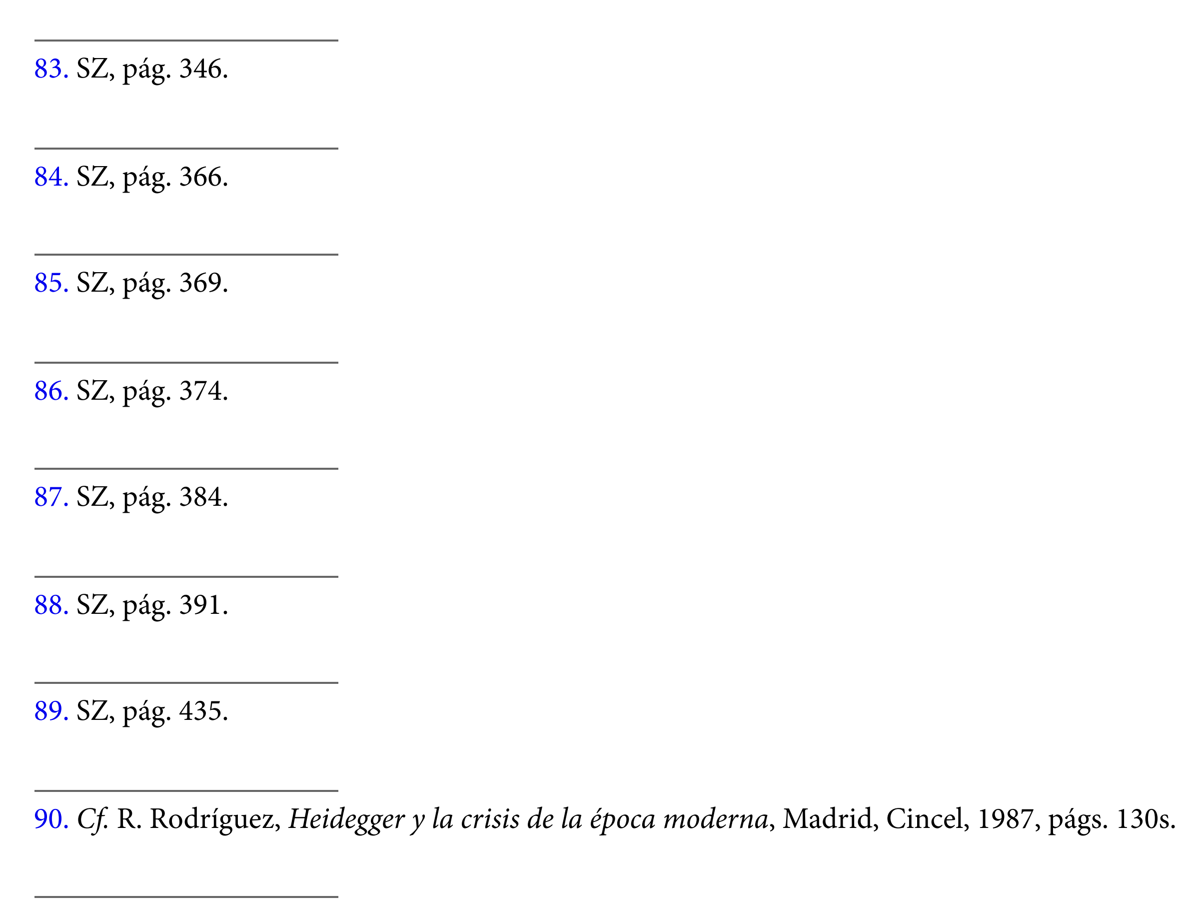
78. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1951, pág. 212. La expresión alemana es: *Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt* (SZ, pág. 192).

79. «El ser del Dasein es el cuidado. El cuidado comprende facticidad (condición de arrojado), existencia (proyecto) y caída. El Dasein, siendo, es arrojado, *no* se ha puesto a sí mismo en su Ahí. Siendo, está determinado como un poder-ser que no se pertenece a sí mismo y que, sin embargo, *no* se ha dado él mismo en propiedad a sí mismo. Existiendo, jamás logra ir más allá de su condición de arrojado, de tal suerte que pudiese alguna vez producir formalmente desde su ser-sí-mismo y llevar hasta el Ahí esa condición de "que él no es y tiene que ser" [...]. Aunque él mismo no ha puesto el fundamento, descansa en el área de su gravedad, que la afección le revela como peso»; SZ, pág. 284; *cf.* también la trad. de J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Universitaria, ^{2}1998, pág. 303.

80. SZ, pág. 295.

81. SZ, pág. 322.

82. Por ejemplo, cuando trata, en la sección primera, de la apertura del «Ahí», habla en primer lugar de la *afección*. En cambio, cuando en la sección segunda aborda la temporalidad en sus tres formas de abrir el «Ahí», trata en primer lugar del *comprender*.



83. SZ, pág. 346.

84. SZ, pág. 366.

85. SZ, pág. 369.

86. SZ, pág. 374.

87. SZ, pág. 384.

88. SZ, pág. 391.

89. SZ, pág. 435.

90. *Cf.* R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1987, págs. 130s.

91. A. Leyte, en su interpretación de *Ser y tiempo* (*Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005), insiste enfáticamente (por ej. en págs. 18, 72) en que el ser del Dasein tiene que ver con el ser en general, tanto que apenas deja lugar a ningún cambio de dirección o viraje *(Kehre)* en Heidegger.

92. SZ, pág. 12.

93. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Se titulan así las lecciones procedentes del semestre de verano de 1927, publicadas en el vol. XIV de la *Gesamtausgabe* (Frankfurt, Klostermann, 1975). Este volumen contiene la temática central de lo que había de ser la sección tercera de la primera parte de *Ser y tiempo*, anunciada como «Tiempo y ser».

94. *Kritik der reinen Vernunft*, B 626, Hamburgo, Meiner, pág. 572 (*Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Taurus, 2005, pág. 504).

95. Heidegger escribe concretamente: «La temporalidad [...] es la condición de posibilidad de la trascendencia y, con ello, la condición de posibilidad de la intencionalidad, fundada en la trascendencia» (*Die Grundprobleme...*, *op. cit.*, pág. 452).

96. «El tiempo se temporacía a sí mismo como lo más temprano por antonomasia. Antes que todo posible, antes es el tiempo» (M. Heidegger, *Die Grundprobleme...*, *op. cit.*, pág. 463).

97. Heidegger impartió estas lecciones en el semestre de invierno de 1929-1930; han sido publicadas en el vol. 29-30 de la *Gesamtausgabe* (Frankfurt, Klostermann, 1983).

98. M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?,* trad. de X. Zubiri, Buenos Aires, Siglo XX, s. a., pág. 42.

99. *Ibid.*, pág. 44.

100. M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?, op. cit.*, pág. 49.

101. *Ibid.*

102. M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?, op. cit.*, pág. 51.

103. *Ibid.*, pág. 54. Heidegger cita a Hegel en dos pasajes importantes de *¿Qué es metafísica?* En este pasaje cita la *Wissenschaft der Logik* (I. Buch, WW III, 78); y, al principio del texto de la lección, dice: «La filosofía, considerada desde el punto de vista de la sana razón humana, es, según Hegel, el "mundo al revés"» (*ibid.*, pág. 39).

104. *¿Qué es metafísica?*, *op. cit.*, pág. 55.

105. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vol. 29-30 de la *Gesamtausgabe* (Frankfurt, Klostermann, 1983, pág. 148).

106. «De la esencia de la verdad» se publicó en 1943 y «La doctrina de Platón acerca de la verdad» en 1947.

107. Escrito publicado en la *Gesamtausgabe*, vol. 9 (1976), títulado *Wegmarken* (Hitos).

108. U. Ludz e I. Nordmann (eds.), *Hannah Arendt: diario filosófico 1950-1973*, 2 vols., trad. de R. Gabás, Barcelona, Herder, 2006, vol. 1, pág. 474.

109. M. Heidegger, «El origen de la obra de arte», en *Arte y poesía*, trad. de S. Ramos, México, FCE, [12]2009, págs. 62s.

110. *Cf.* O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. de F. Duque, Madrid, Alianza, 1986, pág. 268.

111. Conferencia pronunciada en 1959; *cf.* la trad. cast. en M. Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. de J. M. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983, pág. 183.

112. Conferencia pronunciada en 1951.

113. F. W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis, zu Heidegger's «Beiträge zur philosophie»*, Frankfurt, Klostermann, 1994, págs. 252s.

114. M. Heidegger, «El origen de la obra de arte», en *Arte y poesía*, *op. cit.*, pág. 70.

115. *Cf.* F.-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, Frankfurt, Klostermann, 1985, págs. 180-190.

116. M. Heidegger, *De camino al habla*, trad. de Y. Zimmermann, Barcelona, Serbal, 1987, [3]2002, págs. 10s.

117. Esta obra ha sido publicada tardíamente (1989) [*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. de D. V. Picotti, Buenos Aires, Almagesto, 2003] porque Heidegger dispuso que la publicación de los escritos para las secciones III y IV de la *Gesamtausgabe* solo podía iniciarse cuando hubiesen sido publicados los cursos de la sección II. Consideraba necesario el conocimiento de los cursos para la comprensión de los escritos inéditos. Entre estos cursos se hallaban especialmente *Las cuestiones fundamentales de la filosofía. «Problemas» escogidos de la «Lógica»*, del semestre de invierno de 1937-1938. Este curso apareció en 1984 como vol. 45. Estos textos procedían de los *Aportes a la filosofía*, redactados en 1936-1937. «El ser» fue escrito en 1938. Este texto se hallaba en el capítulo 2 de la parte II, pero con la indicación de que no estaba correctamente incorporado. Por eso el editor lo trasladó al final.

118. *Cf.* F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis...*, *op. cit.*, págs. 27s.

119. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía...*, *op. cit.*, pág. 229.

120. *Ibid.*, pág. 37.

121. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, vol. 65 de la *Gesamtausgabe* (Frankfurt, Klostermann, 1989, pág. 428). Citamos esta ed., aunque en las dos notas anteriores nos hemos referido a la trad. cast. porque hemos usado expresiones literales de esta última.

122. M. Heidegger *La pregunta por la cosa: la doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad. de E. García Belsunce y Z. Szankay, Buenos Aires, Alfa, 1975, pág. 89.

123. *Cf.* M. Heidegger, *Sendas perdidas*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, [3]1979, pág. 77.

124. Por esto algunos traducen *Ge-stell* con la palabra «imposición». Así A. L. Bixio; *cf.* por ejemplo, G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, trad. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 151. A. Leyte (*Heidegger*, *op. cit.*, págs. 230s), propone «tinglado», «dispositivo», «armazón», «estructura». En la traducción de R. Safranski, *Un maestro de Alemania...* (*op. cit.*, pág. 14), se usa «engranaje» para resaltar el todo organizado que marca nuestra relación con la naturaleza, nuestra exigencia de energías para atender al sistema de producción.

125. *Cf.* M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, seguido de «Epílogo a "¿Qué es metafísica?"» e «Introducción a "¿Qué es metafísica?"», trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2003, págs. 45-61 («Epílogo»).

126. *Ibid.*, pág. 60.

127. M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, trad. de R. Gabás, Madrid, Trotta, 2005, pág. 63.

128. *Ibid.*, pág. 21.

129. *Ibid.*, pág. 80.

130. M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, *op. cit.*, pág. 80.

131. *Ibid.*, pág. 22.

132. *Ibid.*, pág. 130.

133. M. Heidegger, *Tiempo y ser*, trad. de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, Madrid, Tecnos, 2001, págs. 19-44.

134. M. Heidegger, *Tiempo y ser*, *op. cit.*, pág. 28.

135. *Ibid.*, pág. 33.

136. *Ibid.*, pág. 43.

137. Escrito procedente de 1956, en homenaje a Ernst Jünger en su cumpleaños.

138. M. Heidegger, *Sobre la cuestión del ser*, trad. de J. L. Molinuevo, Barcelona, Paidós, ICE de la UAB, 1994, pág. 108.

139. M. Heidegger, *Serenidad*, trad. de Y. Zimmermann, Barcelona, Serbal, 2002, pág. 47.

140. *Cf.* F.-W. Von Herrmann, *Wege ins Ereignis...*, *op. cit.*, pág. 262.

141. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, *op. cit.*, pág. 368.

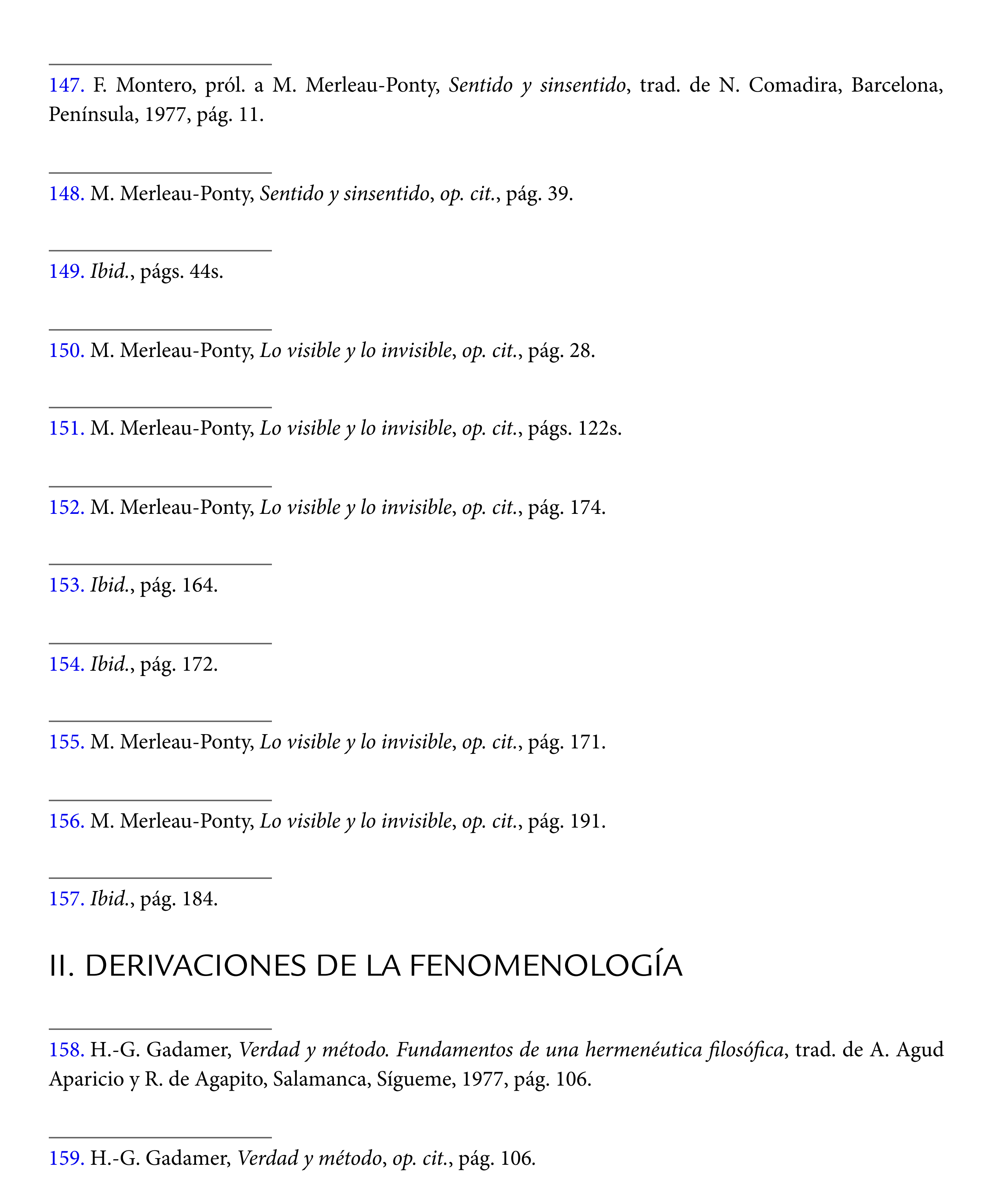
142. M. Heidegger, *Serenidad*, *op. cit.*, pág. 48.

143. M. Heidegger, *Serenidad*, *op. cit.*, pág. 77.

144. *Ibid.*

145. *Cf.* M.ª C. López Sáenz, pról. a M. Merleau-Ponty, *Elogi de la filosofia i altres assaigs*, ed. de M.ª C. López Sáenz, trad. de M. Ingla, Barcelona, Laia, 1988, págs. 7-10.

146. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, trad. de J. Escudé, Barcelona, Seix Barral, 1970, págs. 23s.



147. F. Montero, pról. a M. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, trad. de N. Comadira, Barcelona, Península, 1977, pág. 11.

148. M. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, *op. cit.*, pág. 39.

149. *Ibid.*, págs. 44s.

150. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, pág. 28.

151. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, págs. 122s.

152. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, pág. 174.

153. *Ibid.*, pág. 164.

154. *Ibid.*, pág. 172.

155. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, pág. 171.

156. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, pág. 191.

157. *Ibid.*, pág. 184.

II. DERIVACIONES DE LA FENOMENOLOGÍA

158. H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 106.

159. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, pág. 106.

160. *Ibid.*, pág. 115, citando la carta a Schubart del 3 de abril de 1818.



161. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, pág. 161.

162. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, pág. 535.

163. *Ibid.*, pág. 537.

164. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, pág. 568.

165. *Ibid.*, pág. 585.

166. *Cf.* M. Peñalver, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricœur*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1978, pág. 56.

167. P. Ricœur, *Tiempo y narración*, vol. 2, trad. de A. Neira, México, Siglo XXI, [5]2008, pág. 384.

168. P. Ricœur, *Tiempo y narración*, *op. cit.*, vol. 2, págs. 1000s.

169. *Ibid.*, pág. 999.

170. G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, trad. de J. Binagui, Barcelona, Península, 1989, pág. 17.

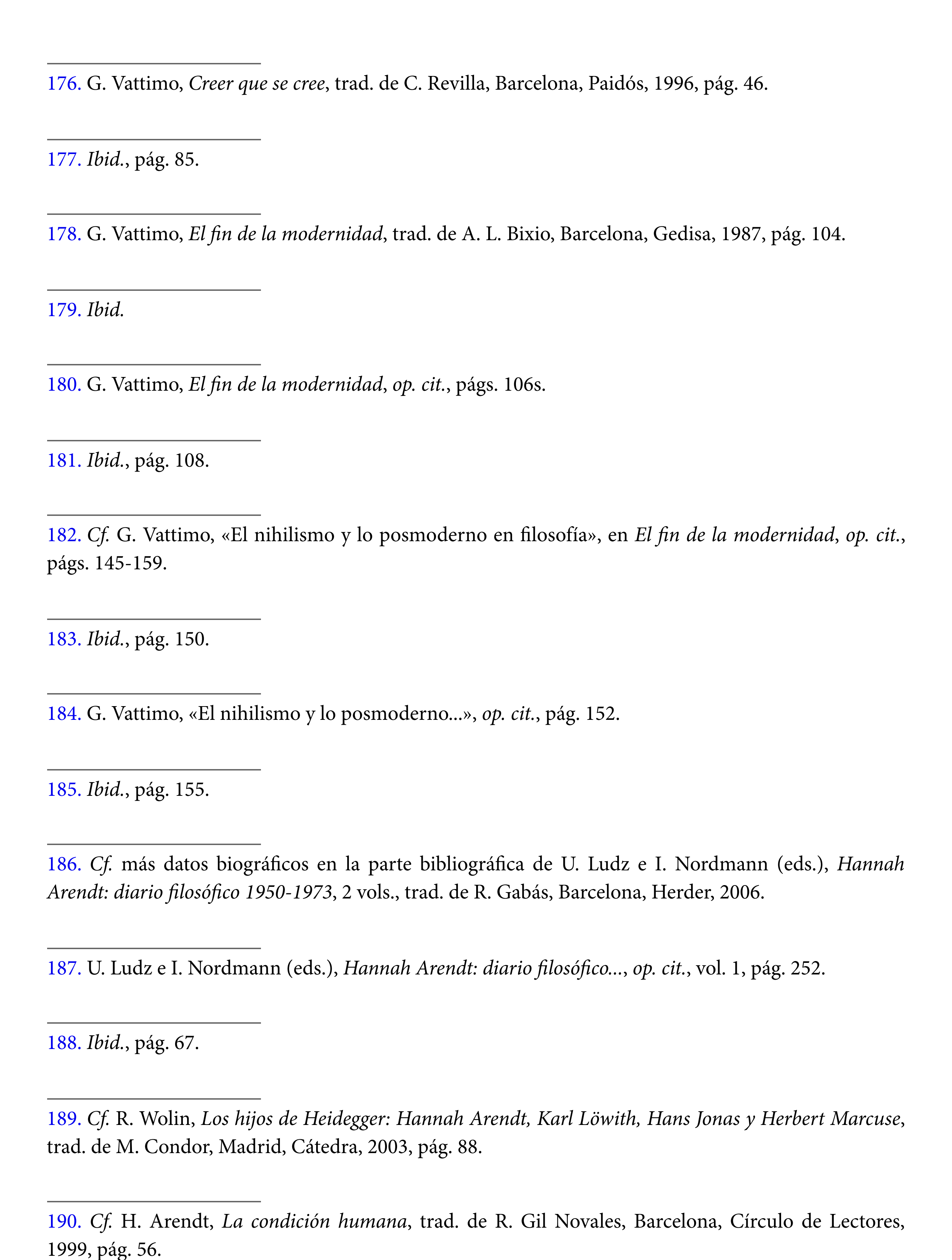
171. *Cf.* F. D'Agostini, *Analíticos y continentales*, trad. de M. Pérez Gutiérrez, Madrid, Cátedra, 2000, pág. 366.

172. A. G. Gargani (ed.), *Crisi della ragione: nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Turín, Einaudi, 1979 [*Crisis de la razón: nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*, México, Siglo XXI, 1983].

173. G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, trad. de J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 1989, pág. 9.

174. G. Vattimo, *Filosofia al presente*, Milán, Garzanti, 1990, pág. 14.

175. *Ibid.*, pág. 17.



176. G. Vattimo, *Creer que se cree*, trad. de C. Revilla, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 46.

177. *Ibid.*, pág. 85.

178. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, trad. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 104.

179. *Ibid.*

180. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, *op. cit.*, págs. 106s.

181. *Ibid.*, pág. 108.

182. *Cf.* G. Vattimo, «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía», en *El fin de la modernidad*, *op. cit.*, págs. 145-159.

183. *Ibid.*, pág. 150.

184. G. Vattimo, «El nihilismo y lo posmoderno...», *op. cit.*, pág. 152.

185. *Ibid.*, pág. 155.

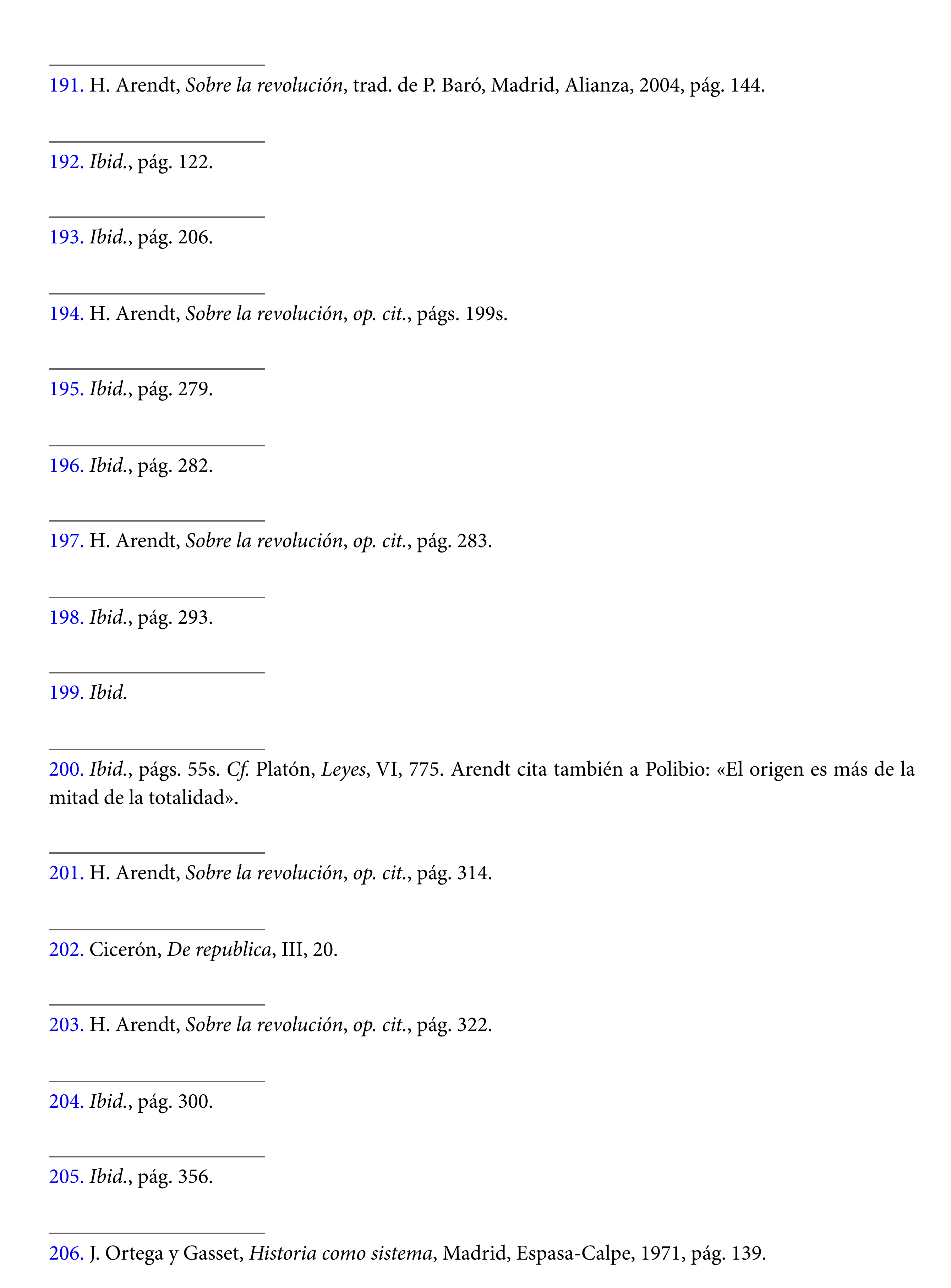
186. *Cf.* más datos biográficos en la parte bibliográfica de U. Ludz e I. Nordmann (eds.), *Hannah Arendt: diario filosófico 1950-1973*, 2 vols., trad. de R. Gabás, Barcelona, Herder, 2006.

187. U. Ludz e I. Nordmann (eds.), *Hannah Arendt: diario filosófico...*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 252.

188. *Ibid.*, pág. 67.

189. *Cf.* R. Wolin, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, trad. de M. Condor, Madrid, Cátedra, 2003, pág. 88.

190. *Cf.* H. Arendt, *La condición humana*, trad. de R. Gil Novales, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999, pág. 56.



191. H. Arendt, *Sobre la revolución*, trad. de P. Baró, Madrid, Alianza, 2004, pág. 144.

192. *Ibid.*, pág. 122.

193. *Ibid.*, pág. 206.

194. H. Arendt, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, págs. 199s.

195. *Ibid.*, pág. 279.

196. *Ibid.*, pág. 282.

197. H. Arendt, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, pág. 283.

198. *Ibid.*, pág. 293.

199. *Ibid.*

200. *Ibid.*, págs. 55s. *Cf.* Platón, *Leyes*, VI, 775. Arendt cita también a Polibio: «El origen es más de la mitad de la totalidad».

201. H. Arendt, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, pág. 314.

202. Cicerón, *De republica*, III, 20.

203. H. Arendt, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, pág. 322.

204. *Ibid.*, pág. 300.

205. *Ibid.*, pág. 356.

206. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, pág. 139.

207. *Cf.* C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968, págs. 211s.

208. *Cf.* S. Rábade, *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*, Barcelona, Humanitas, 1983, págs. 46s.

209. C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, *op. cit.*, pág. 306. Este autor concede una importancia decisiva al influjo de Heidegger en Ortega, tema que algunos comentaristas no abordan.

210. J. Pérez de Tudela, «José Ortega y Gasset», en F. Volpi, *Enciclopedia de obras de filosofía*, 3 vols. Barcelona, Herder, 2005, vol. 2, págs. 1600s.

211. *Cf.* J. Pardos, «José Ortega y Gasset», en F. Volpi, *Enciclopedia...*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 1603.

212. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1947-1960, vol. 1, pág. 222.

213. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, *op. cit.*, vol. 3, pág. 178.

214. *Ibid.*, pág. 161.

215. *Ibid.*, pág. 153.

216. *Ibid.*, pág. 396 (texto de 1924).

217. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, *op. cit.*, vol. 3, pág. 178.

218. S. Rábade, *Ortega y Gasset...*, *op. cit.*, pág. 131.

219. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, *op. cit.*, vol. 3, págs. 270-280 (texto de 1924).

220. *Ibid.*, págs. 272-273.

221. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, *op. cit.*, vol. 7, págs. 404-405.

222. 1.ª ed. ingl. Oxford, 1935; 1.ª ed. cast., Madrid, 1941.

223. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, *op. cit.*, pág. 9.

224. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, *op. cit.*, pág. 15.

225. *Ibid.*, pág. 21.

226. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, *op. cit.*, pág. 25.

227. *Ibid.*, pág. 28.

228. *Ibid.*, págs. 41s.

229. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, *op. cit.*, pág. 44, *cf.* además pág. 43.

230. *Cf.*, por ejemplo, *ibid.*, pág. 136.

231. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, *op. cit.*, pág. 52.

232. *Ibid.*, pág. 53.

233. *Ibid.*

234. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, *op. cit.*, pág. 58.

235. *Ibid.*, pág. 133.

236. *Ibid.*, pág. 140.

237. J. Ortega y Gasset, «Prólogo a la Historia de la filosofía de K. Vorländer», en *Historia como sistema*, *op. cit.*, pág. 138.

238. *Cf. Obras completas*, vol. 10: *Escritos políticos I (1908-1921)*, Madrid, Revista de Occidente, 1969; vol. 11: *Escritos políticos II (1922- 1933)*, Madrid, Revista de Occidente, 1969.

239. *Faro*, n.º 1, 23 de febrero de 1908; *cf. Obras completas*, *op. cit.*, vol. 10, pág. 38.

240. *El imparcial*, 2 de septiembre de 1908.

241. Conferencia de Ortega en la casa del Partido Socialista madrileño (2 de diciembre de 1909), *cf. Obras completas*, *op. cit.*, vol. 10, pág. 120.

242. *Cf.* J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, *op. cit.*, vol. 11, pág. 126.

243. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, *op. cit.*, vol. 11, pág. 412.

244. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, pág. 99.

245. *Ibid.*, pág. 126.

246. *Ibid.*, pág. 131.

247. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, *op. cit.*, pág. 158.

248. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza, [4]1983, pág. 49.

249. *Ibid.*, pág. 52.

250. *Ibid.*, pág. 73.

251. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, *op. cit.*, pág. 138.

252. *Ibid.*, 139.

253. X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1980, pág. 221 (1.ª ed. en Madrid, Moneda y Crédito, 1963).

254. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, ^{2}1963, pág. 453.

255. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, pág. 399.

256. *Ibid.*, pág. 104.

257. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, pág. 359.

258. *Ibid.*, pág. 360.

259. *Ibid.*, pág. 370.

260. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, pág. 512.

261. *Ibid.*, pág. 517.

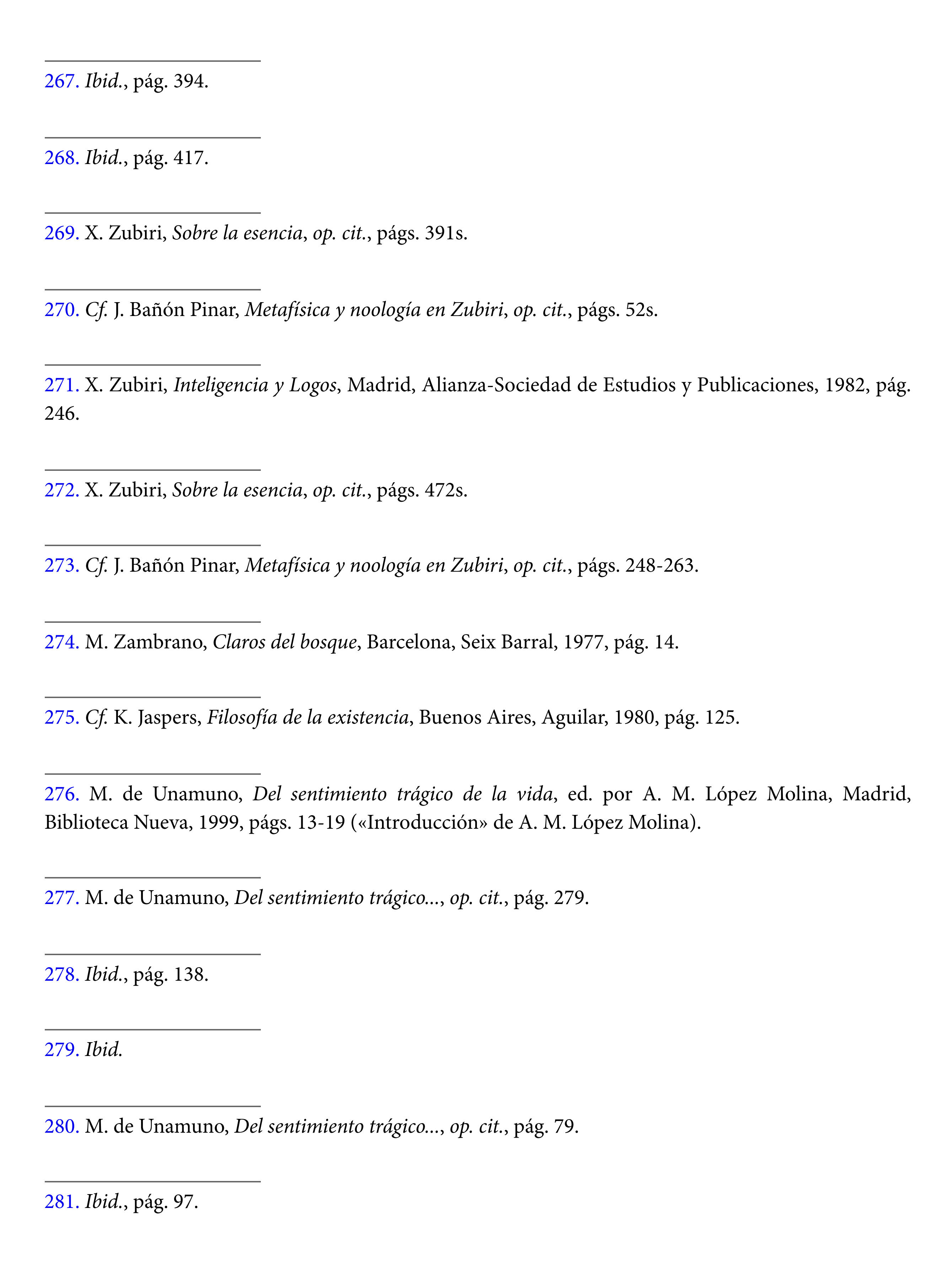
262. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, pág. 431.

263. *Cf.* J. Bañón Pinar, *Metafísica y noología en Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, pág. 18. Según Bañón, la «disyunción trascendental» aparece por última vez en *Reflexiones filosóficas sobre la estética* (1975) y desaparece en los tres volúmenes de *Inteligencia sentiente*.

264. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, pág. 201.

265. *Ibid.*, pág. 391.

266. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, pág. 381.



267. *Ibid.*, pág. 394.

268. *Ibid.*, pág. 417.

269. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, págs. 391s.

270. *Cf.* J. Bañón Pinar, *Metafísica y noología en Zubiri*, *op. cit.*, págs. 52s.

271. X. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, Madrid, Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982, pág. 246.

272. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, págs. 472s.

273. *Cf.* J. Bañón Pinar, *Metafísica y noología en Zubiri*, *op. cit.*, págs. 248-263.

274. M. Zambrano, *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977, pág. 14.

275. *Cf.* K. Jaspers, *Filosofía de la existencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1980, pág. 125.

276. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. por A. M. López Molina, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, págs. 13-19 («Introducción» de A. M. López Molina).

277. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, *op. cit.*, pág. 279.

278. *Ibid.*, pág. 138.

279. *Ibid.*

280. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, *op. cit.*, pág. 79.

281. *Ibid.*, pág. 97.

282. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, *op. cit.*, pág. 80.

283. *Ibid.*, pág. 87.

284. *Ibid.*, pág. 103.

285. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, *op. cit.*, pág. 115.

286. *Ibid.*, pág. 119.

287. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, *op. cit.*, pág. 135.

288. *Ibid.*, pág. 152.

289. *Ibid.*, pág. 164.

290. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, *op. cit.*, pág. 166.

291. *Ibid.*, pág. 170.

292. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, *op. cit.*, pág. 175.

293. *Ibid.*, pág. 178.

294. *Ibid.*, pág. 193.

295. *Ibid.*, pág. 206.

296. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, *op. cit.*, pág. 212.

297. *Ibid.*, pág. 247.

298. *Ibid.*, pág. 257.

299. K. Jaspers, *Filosofía de la existencia*, trad. de L. Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1980, pág. 127 («Epílogo»).

300. *Cf.* W. Stegmüller, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, trad. de F. Saller, Buenos Aires, Nova, 1967, pág. 249.

301. K. Jaspers, *Filosofía de la existencia*, *op. cit.*, pág. 42.

302. W. Stegmüller, *Corrientes fundamentales...*, *op. cit.*, pág. 254.

303. K. Jaspers, *Filosofía de la existencia*, *op. cit.*, pág. 80.

304. *id.*, *Razón y existencia*, trad. de H. Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1959, pág. 52.

305. *Cf.* A. Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, trad. de A. López Tobajas y Ch. Monot, Barcelona, Edhasa, 2005, pág. 111.

306. J.-P. Sartre, *La trascendencia del ego*, trad. de O. Masotta, Buenos Aires, Caldén, 1968, págs. 48s.

307. J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, trad. de J. Valmar, Buenos Aires-Madrid, Losada-Alianza, 1989, pág. 32.

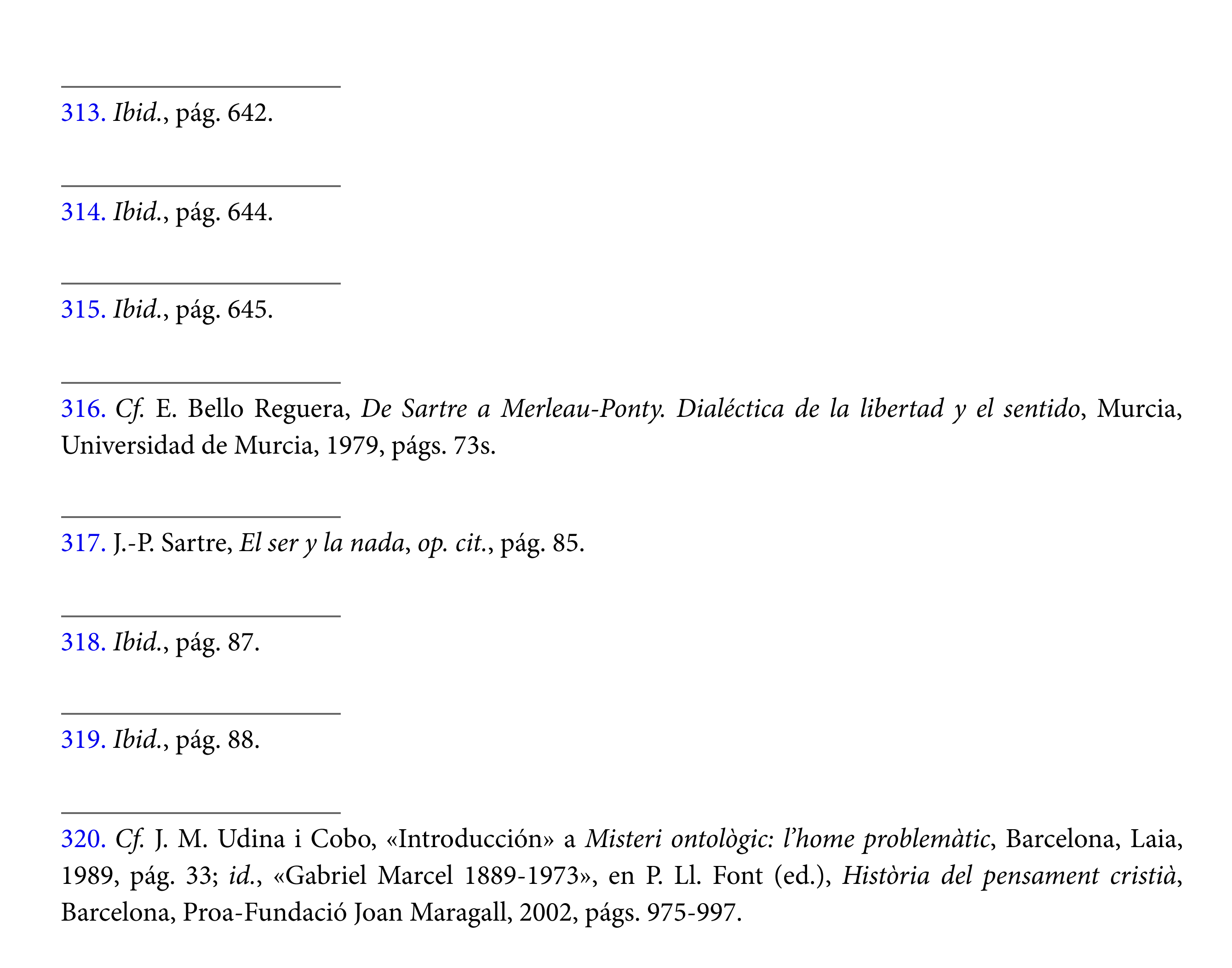
308. *Ibid.*

309. J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, *op. cit.*, pág. 35.

310. *Ibid.*, pág. 41.

311. *Ibid.*

312. J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, *op. cit.*, pág. 639.



313. *Ibid.*, pág. 642.

314. *Ibid.*, pág. 644.

315. *Ibid.*, pág. 645.

316. *Cf.* E. Bello Reguera, *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Murcia, Universidad de Murcia, 1979, págs. 73s.

317. J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, *op. cit.*, pág. 85.

318. *Ibid.*, pág. 87.

319. *Ibid.*, pág. 88.

320. *Cf.* J. M. Udina i Cobo, «Introducción» a *Misteri ontològic: l'home problemàtic*, Barcelona, Laia, 1989, pág. 33; *id.*, «Gabriel Marcel 1889-1973», en P. Ll. Font (ed.), *Història del pensament cristià*, Barcelona, Proa-Fundació Joan Maragall, 2002, págs. 975-997.

321. *Cf.* A. Comín Oliveres, «Emmanuel Mounier», en P. Ll. Font (ed.), *Història del pensament cristià*, *op. cit.*, págs. 1014s.

322. «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme», en *Esprit* 2 (26), 1934, págs. 199-208 [E. Levinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, seguido de un ensayo de M. Abensour, «El mal elemental», México, FCE, 2002]. *Cf.* también el texto en M. Beltrán, J. M. Mardones y R. Mate, *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998, págs. 65-73.

323. *Cf.* J. A. Sucasas, «Introducción», en VV. AA., *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 2004, págs. 43-58.

324. E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. de M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994, pág. 193.

325. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, trad. de D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, ^{6}2002, pág. 60.



III. LA ESCUELA DE FRANKFURT

326. *Cf.* M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, trad. de J. C. Curutchet, Madrid, Taurus, 1974, pág. 79.

327. *Cf.* B. Witte, *Walter Benjamin*, Hamburgo, Rowohlt, 1985, pág. 136.

328. G. Gurisatti, «Walter Benjamin», en F. Volpi, *Enciclopedia...*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 243.

329. B. Witte, *Walter Benjamin*, *op. cit.*, pág. 59.

330. *Ibid.*, pág. 60.

331. W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1982, pág. 32.

332. *Ibid.*, pág. 39.

333. W. Benjamin, *Discursos...*, *op. cit.*, pág. 53.

334. W. Benjamin, *Discursos...*, *op. cit.*, pág. 55, nota.

335. *Ibid.*, pág. 56.

336. W. Benjamin, *Discursos...*, *op. cit.*, pág. 183.

337. *Ibid.*, pág. 181.

338. *Ibid.*, pág. 182.

339. W. Benjamin, *Discursos...*, *op. cit.*, pág. 178.

340. *Ibid.*, pág. 179.

341. *Ibid.*, págs. 180s.

342. L. Hurbon, *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, París. Éd. du Cerf, 1974, pág. 45.

343. L. Hurbon, *Ernst Bloch...*, *op. cit.*, págs. 22s.

344. J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*, Madrid, Cátedra, 1983, pág. 36.

345. E. Bloch, *El principio esperanza*, trad. de F. González Vicén, Madrid, Trotta, 2004, vol. 1, pág. 25. Las líneas 2 y 3 de esta cita admiten también la versión: «no puede saber bastante de lo que los dirige interiormente hacia una meta y de lo que puede estar unido con ellos en todo lo de fuera».

346. E. Bloch, *El principio esperanza*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 94.

347. E. Bloch, *El principio esperanza*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 161.

348. *Ibid.*, pág. 104.

349. E. Bloch, *El principio esperanza*, *op. cit.*, vol. 1, págs. 281s. Bloch cita Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7.

350. Bloch se apropia también elementos de Schelling. *Cf.* J. Habermas, «Ernst Bloch. Un Schelling marxista (1960)», en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Taurus, 1984, págs. 127-143.

351. E. Bloch, *El principio esperanza*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 283.

352. *Ibid.*, pág. 361.

353. J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch...*, *op. cit.*, pág. 91.

354. E. Bloch, *El principio esperanza*, *op. cit.*, vol. 3, pág. 201.

355. Habermas atribuye esta información a Gretel Adorno. *Cf.* J. Habermas, «Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimischen Werkes», en A. Schmidt y N. Altwickler (eds.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt, Fischer, 1986, pág. 171.

356. *Ibid.*

357. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1994, pág. 71.

358. Marqués de Sade, *Juliette*, trad. de J. García, Barcelona, Musa, 1987, pág. 155.

359. *Ibid.*, pág. 166.

360. *Ibid.*, págs. 93s.

361. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica...*, *op. cit.*, pág. 160.

362. *Ibid.*, pág. 162.

363. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica...*, *op. cit.*, págs. 165s.

364. *Ibid.*, pág. 174.

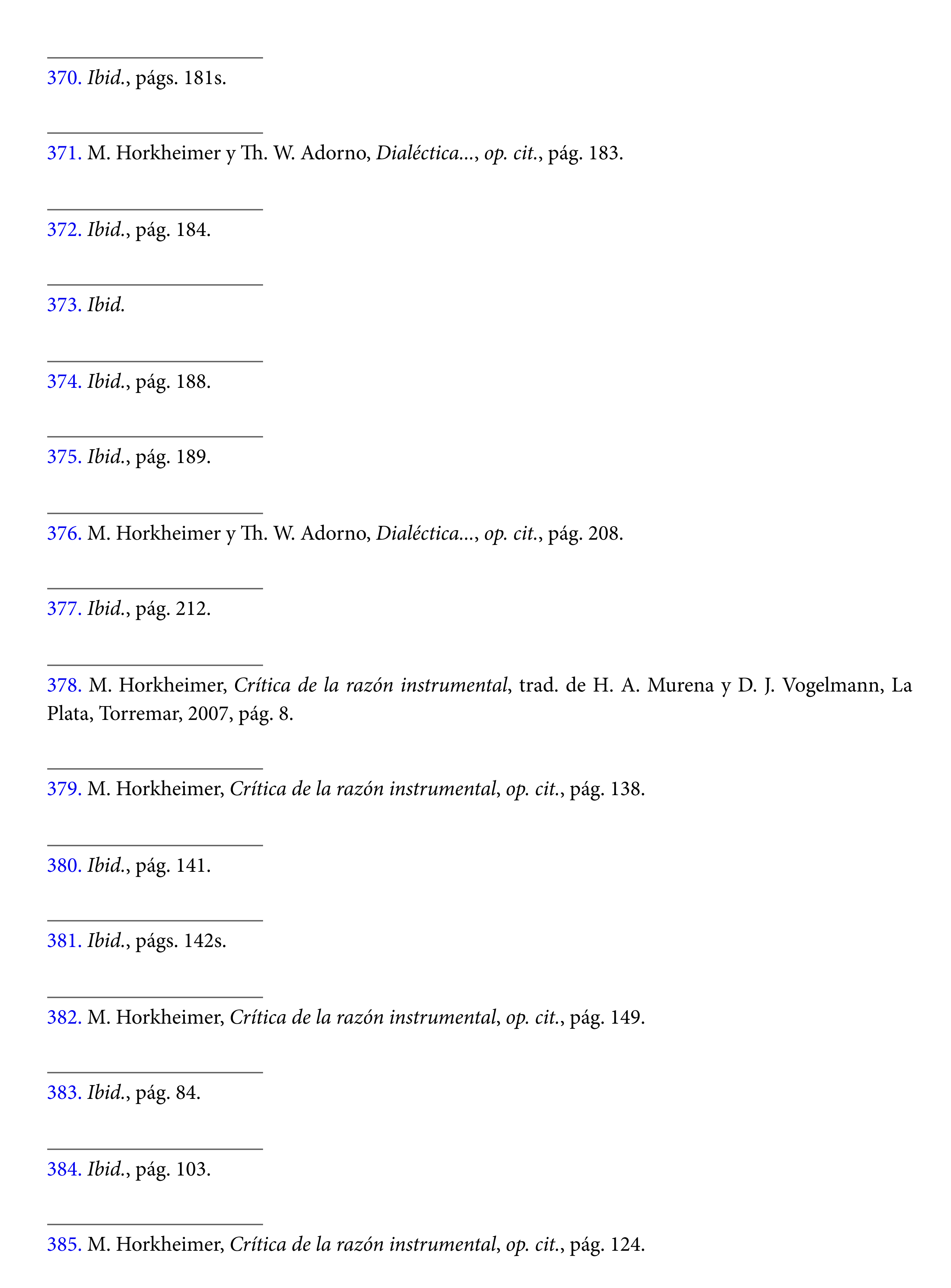
365. *Ibid.*, pág. 204.

366. *Ibid.*, pág. 199.

367. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica...*, *op. cit.*, pág. 199.

368. *Ibid.*, pág. 171.

369. *Ibid.*, pág. 176.



370. *Ibid.*, págs. 181s.

371. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica...*, *op. cit.*, pág. 183.

372. *Ibid.*, pág. 184.

373. *Ibid.*

374. *Ibid.*, pág. 188.

375. *Ibid.*, pág. 189.

376. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica...*, *op. cit.*, pág. 208.

377. *Ibid.*, pág. 212.

378. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, La Plata, Torremar, 2007, pág. 8.

379. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, *op. cit.*, pág. 138.

380. *Ibid.*, pág. 141.

381. *Ibid.*, págs. 142s.

382. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, *op. cit.*, pág. 149.

383. *Ibid.*, pág. 84.

384. *Ibid.*, pág. 103.

385. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, *op. cit.*, pág. 124.

386. *Ibid.*, pág. 169.

387. *Ibid.*, pág. 172.

388. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, *op. cit.*, pág. 172.

389. *Ibid.*, págs. 178s.

390. *Cf.* J. Habermas, «Bemerkungen...», en A. Schmidt y N. Altwickler, *Max Horkheimer heute...*, *op. cit.*, págs. 163-179.

391. M. Horkheimer, «Teoría crítica, ayer y hoy», en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, trad. de J. Godó Costa, Barcelona, Península, 1976, pág. 59. G. Raulet, en «Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus», en A. Schmidt y N. Altwickler, *Max Horkheimer heute...*, *op. cit.*, pág. 44, considera que la teoría crítica de los años treinta podría verse en continuidad con la teología secularizada del siglo XVIII y con la teodicea de Hegel, pero acentúa a la vez que ya entonces están ausentes los rasgos positivos de esas filosofías de la historia.

392. *Cf.* por ejemplo S. R. Barbosa, *Max Horkheimer o la utopía instrumental*, Buenos Aires, Fepai, 2003, pág 336.

393. M. Horkheimer, «Teoría tradicional, teoría crítica», en *Teoría crítica*, trad. de E. Albizu y C. Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pág. 270.

394. M. Horkheimer, «Homenaje a Adorno», en *Teoría crítica*, trad. de J. J. del Solar, Barcelona, Barral, 1973, pág. 226.

395. *Ibid.*, pág. 225.

396. M. Horkheimer, «Crítica de la sociedad actual», en *Sociedad en transición*, *op. cit.*, pág. 208.

397. M. Horkheimer, «La teoría crítica, ayer y hoy», en *ibid.*, pág. 62.

398. M. Horkheimer, «La teoría crítica, ayer y hoy», en *Sociedad en transición*, *op. cit.*, pág. 70.

399. M. Horkheimer, «El pesimismo en nuestro tiempo», en *ibid.*, pág. 37. *Cf.* también el artículo escrito en 1955 con el título de «Schopenhauer y la sociedad».

400. *Ibid.*, pág. 37.

401. M. Horkheimer, «La teoría crítica, ayer y hoy», en *ibid.*, pág. 63.

402. *Cf.* H. G. Holl, «Religion und Metaphysik im spätwerk Horkheimers», en A. Schmidt y N. Altwickler, *Max Horkheimer heute...*, *op. cit.* págs. 142s.

403. *Ibid.*, pág. 139.

404. *Ibid.*, pág. 140.

405. Th. W. Adorno, *Minima moralia*, trad. de J. Chamorro Mielke, Madrid, Taurus, [3]2001, pág. 59.

406. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. de J. M.ª Ripalda, Madrid, Taurus, 1975, pág. 365.

407. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, pág. 366.

408. *Ibid.*, pág. 313.

409. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, pág. 305.

410. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, pág. 398.

411. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, pág. 208.

412. *Ibid.*, pág. 241.

413. *Ibid.*, pág. 262.

414. *Ibid.*, págs. 269s.

415. *Ibid.*, pág. 153.

416. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, pág. 160.

417. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, pág. 166.

418. Th. W. Adorno, *Teoría estética*, trad. de F. Riaza, Madrid, Taurus, 1980, pág. 159.

419. Th. W. Adorno, *Teoría estética*, *op. cit.*, pág. 162.

420. *Ibid.*, pág. 114.

421. Th. W. Adorno, *Teoría estética*, *op. cit.*, pág. 115.

422. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, *op. cit.*, pág. 72.

423. *Ibid.*, pág. 73.

424. Th. W. Adorno, *Teoría estética*, *op. cit.*, pág. 76.

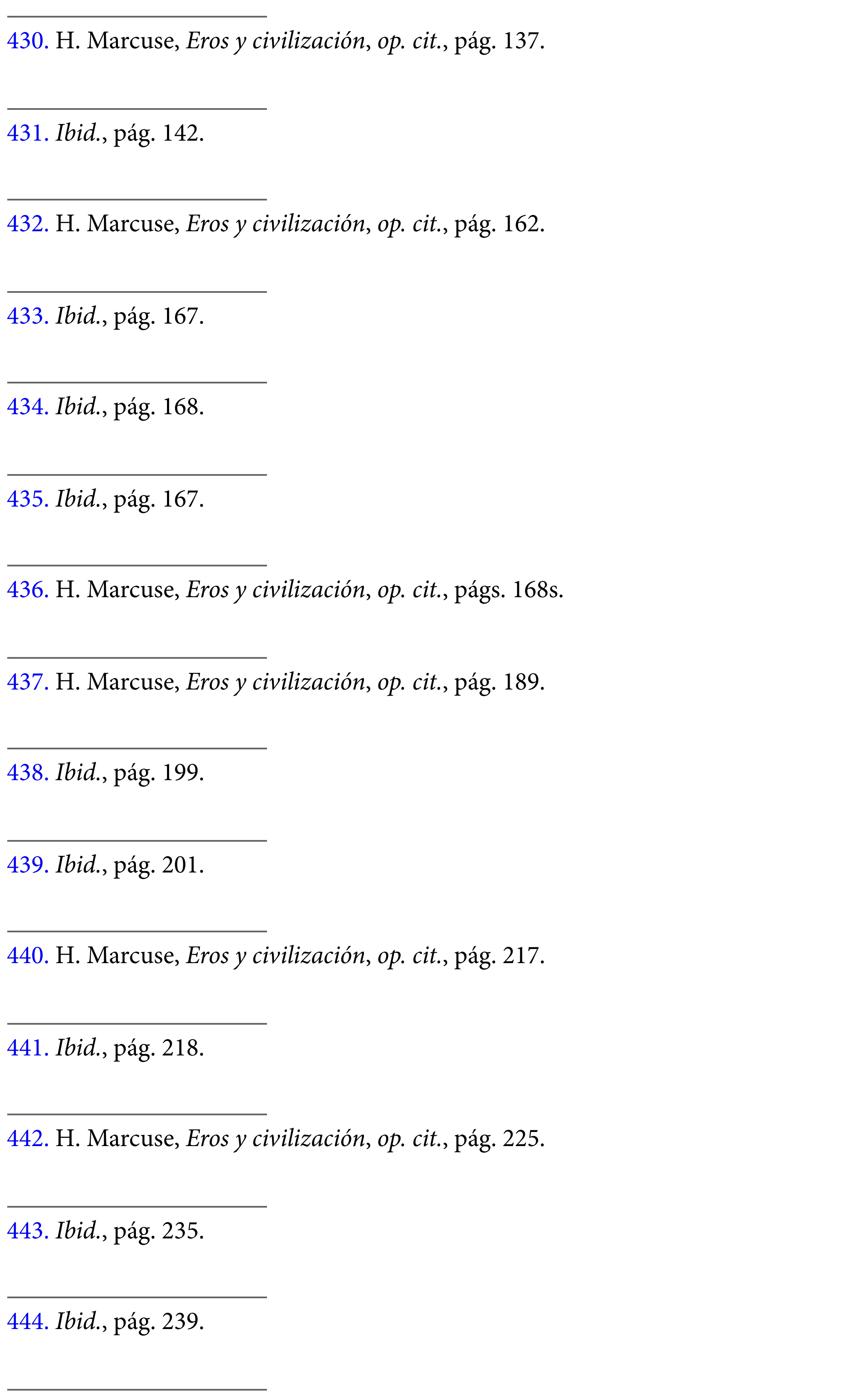
425. Th. W. Adorno, *Teoría estética*, *op. cit.*, pág. 77.

426. *Ibid.*, pág. 194.

427. Th. W. Adorno, *Teoría estética*, *op. cit.*, pág. 192.

428. *Ibid.*, pág. 180.

429. H. Marcuse, *Eros y civilización*, trad. de J. García Ponce, Barcelona, Ariel, 1981, págs. 103s.



430. H. Marcuse, *Eros y civilización*, *op. cit.*, pág. 137.

431. *Ibid.*, pág. 142.

432. H. Marcuse, *Eros y civilización*, *op. cit.*, pág. 162.

433. *Ibid.*, pág. 167.

434. *Ibid.*, pág. 168.

435. *Ibid.*, pág. 167.

436. H. Marcuse, *Eros y civilización*, *op. cit.*, págs. 168s.

437. H. Marcuse, *Eros y civilización*, *op. cit.*, pág. 189.

438. *Ibid.*, pág. 199.

439. *Ibid.*, pág. 201.

440. H. Marcuse, *Eros y civilización*, *op. cit.*, pág. 217.

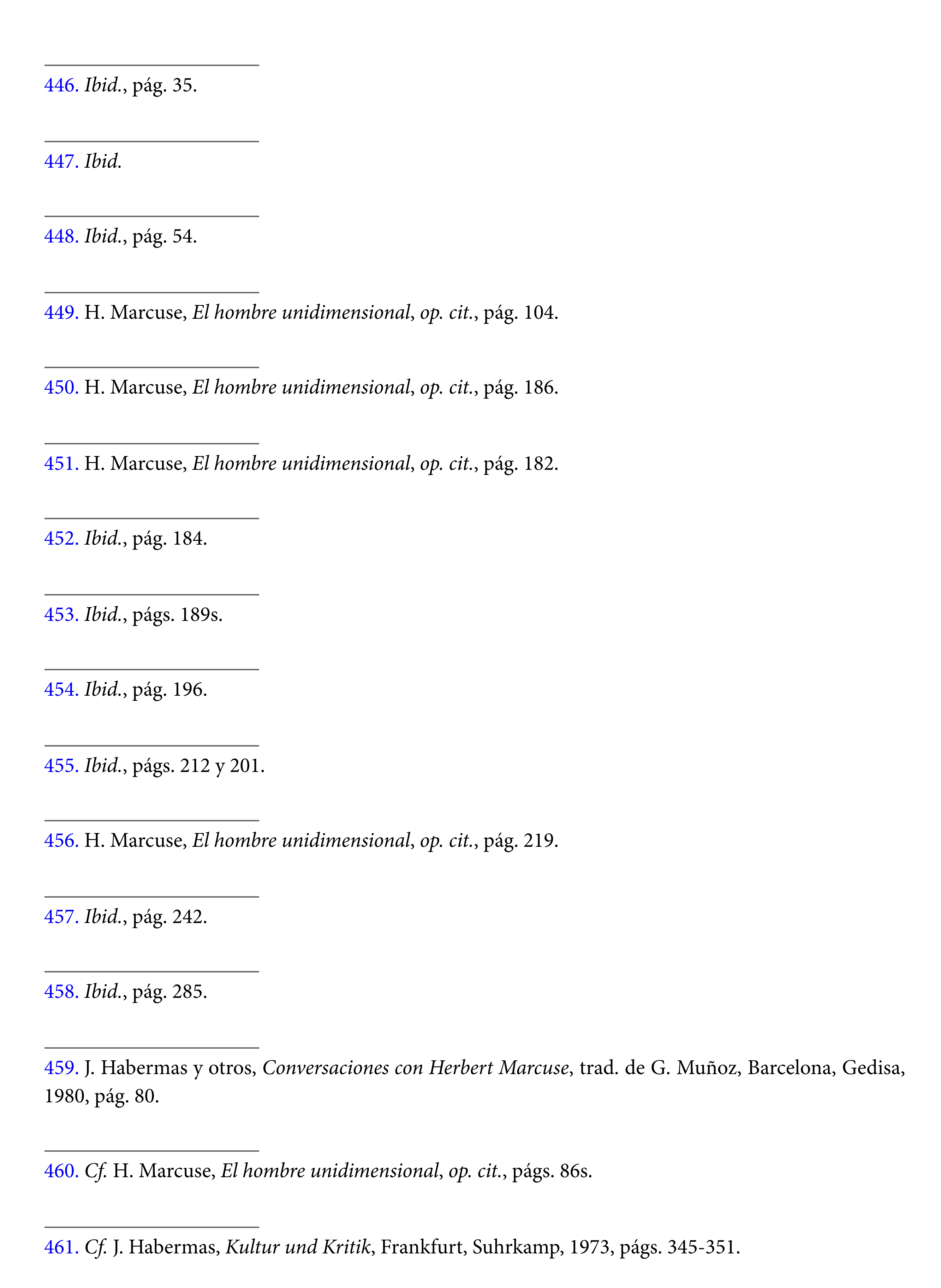
441. *Ibid.*, pág. 218.

442. H. Marcuse, *Eros y civilización*, *op. cit.*, pág. 225.

443. *Ibid.*, pág. 235.

444. *Ibid.*, pág. 239.

445. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, trad. de A. Elorza, Barcelona, Seix Barral, [9]1972, págs. 26s.



446. *Ibid.*, pág. 35.

447. *Ibid.*

448. *Ibid.*, pág. 54.

449. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, pág. 104.

450. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, pág. 186.

451. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, pág. 182.

452. *Ibid.*, pág. 184.

453. *Ibid.*, págs. 189s.

454. *Ibid.*, pág. 196.

455. *Ibid.*, págs. 212 y 201.

456. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, pág. 219.

457. *Ibid.*, pág. 242.

458. *Ibid.*, pág. 285.

459. J. Habermas y otros, *Conversaciones con Herbert Marcuse*, trad. de G. Muñoz, Barcelona, Gedisa, 1980, pág. 80.

460. *Cf.* H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, págs. 86s.

461. *Cf.* J. Habermas, *Kultur und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, págs. 345-351.

462. H. Marcuse y otros, *Conversaciones con Hebert Marcuse*, *op. cit.*, pág. 53.

463. *Ibid.*, pág. 58.

464. H. Marcuse y otros, *Conversaciones con Hebert Marcuse*, *op. cit.*, pág. 60.

465. *Cf.* su resumen autobiográfico en J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, trad. de P. Fabra, D. Gamper, J. Gil, J. L. López de Lizaga, P. Madrigal y J. C. Velasco, Barcelona, Paidós, 2006, pág. 26.

466. *Cf.* J. Keulartz, *Die Verkehrte Welt des Jürgen Habermas*, Hamburgo, Junius, 1995, págs. 10s.

467. *Cf.* J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, pág. 20.

468. *Ibid.*, pág. 21.

469. *Ibid.*, pág. 23.

470. *Ibid.*, págs. 25s.

471. *Cf.* J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, trad. de S. Mas y C. Moya, Madrid, Tecnos, 1987, pág. 232.

472. *Cf.* G. Therborn, «J. Habermas: un nuevo eclecticismo», en *Theorema* 6, junio de 1972, págs. 67s; R. S. Schaefer y V. Ch. Zimmerli, *Theorie Zwischen Kritik und Praxis*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1975, págs. 150, 158s.

473. *Cf.* L. E. Hahn, «Die Theoretischen Grundlagen der Soziologie von J. Habermas», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 8, 1970, pág. 917.

474. J. Habermas, *Teoría y praxis*, *op. cit.*, pág. 42.

475. Concretamente en la *Lógica de las ciencias sociales*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Tecnos, 2002, págs. 81s (Hermenéutica), y en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

476. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, *op. cit.*, pág. 247.

477. *Cf.* R. Gabás, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980, págs. 205s.

478. *Cf.* J. Habermas, *Conocimiento e interés*, trad. de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Martín, Madrid, Taurus, 1982, págs. 333s.

479. *Cf.* K.-O. Apel, «La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales», en *La transformación de la filosofía*, vol. 2, trad. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Madrid, Taurus, 1985.

480. J. Habermas, «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Cátedra, 1989, pág. 358.

481. Habermas, con apoyo en Ramsey y Strawson, distingue entre *objetos de experiencia* y *hechos*. Los objetos de experiencia se refieren al mundo experimental, bien se trate de cosas, bien de personas. En cambio, los hechos son enunciados reconocidos intersubjetivamente, son enunciados justificados en una discusión racional.

482. *Cf.* St. E. Toulmin, *El puesto de la razón en la ética*, trad. de I. F. Ariza, Madrid, Revista de Occidente, 1964; *id.*, *Los usos de la argumentación*, trad. de M. Morrás y V. Pineda, Barcelona, Península, 2007.

483. J. Habermas, «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos...*, *op. cit.*, pág. 140.

484. *Ibid.*, pág. 144.

485. *Ibid.*, pág. 150.

486. J. Habermas, «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos...*, *op. cit.*, pág. 156.



487. *Cf.* el capítulo «Acción comunicativa y razón sin trascendencia», en J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, págs. 31-82 (original al. del 2005).

488. *Ibid.*, págs. 56s.

489. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, pág. 45.

490. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., trad. de M. Jiménez, Madrid, Taurus, 1987, vol. 2, pág. 520.

491. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 564.

492. Sobre los lugares en que Habermas utiliza el *contra Deum nisi deus ipse*, *cf.* J. Keulartz, *Die Verkehrte Welt...*, *op. cit.*, pág. 15.

493. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Taurus, 1990, pág. 45.

494. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, *op. cit.*, pág. 25.

495. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, *op. cit.*, pág. 25.

496. *Cf.* J. C. Velasco, *Para leer a Habermas*, Madrid, Alianza, 2003, págs. 56s.

497. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Surhkamp, 1992 [*Facticidad y validez*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Trotta, 1998].

498. J. C. Velasco, *Para leer a Habermas*, *op. cit.*, pág. 83.

499. *Cf.* J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, pág. 96.

500. *Ibid.*, pág. 102.

501. *Ibid.*, pág. 98.

502. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, págs. 137-155.

503. *Id.*, *La inclusión del otro*, trad. de J. C. de Velasco y G. Vilar, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 119.

504. J. Habermas, *La inclusión del otro*, *op. cit.*, pág. 253.

505. *Ibid.*, pág. 257.

506. Con trabajos desde 2001 a 2004; *cf.* J. A. Estrada, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 2004, pág. 204.

507. *Ibid.*, pág. 211.

508. J. Habermas, *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, trad. de P. Fabra, M. Jiménez y J. C. Velasco, Madrid, Trotta, 2001, pág. 175.

509. *Ibid.*, pág. 180.

510. J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 139.

511. *Cf.* la introducción a *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, pág. 14 (original al. del 2005).

512. *Ibid.*, pág. 114.

513. *Ibid.*, pág. 116.

514. *Cf.* K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, trad. de N. Smilg, Paidós, ICE de la UAB, 1991, pág. 83 (ed. al., 1987).

515. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad...*, *op. cit.*, págs. 121s.

IV. LA PLURALIDAD DE LENGUAJES O RAZONES

516. V. Kraft ofrece una clásica exposición del neopositivismo en *El Círculo de Viena*, trad. de F. Gracia, Madrid, Taurus, [2]1986.

517. R. Rorty, *Filosofía y futuro*, trad. de J. Calvo y Á. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 2002, pág. 57.

518. A. Stroll, *La filosofía analítica del siglo XX*, trad. de J. F. Álvarez y E. de Bustos, Madrid, Siglo XXI, 2002, pág. 147.

519. A. Stroll, *La filosofía analítica del siglo XX*, *op. cit.*, pág. 165.

520. *Cf.* C. Micieli, *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Biblos, 2003, pág. 18.

521. El texto de Borges aludido es «El idioma analítico de John Wilkins», publ. originalmente en *La Nación*, el 8 de febrero de 1942. Luego fue incluido en *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Sur, 1952 (Emecé, 1960).

522. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. de E. C. Frost, México-Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI, [5]1974, págs. 1, 5s.

523. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez, Madrid, Taurus, 1989, págs. 309s.

524. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, pág. 55.

525. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, págs. 320s.

526. *Cf.* C. Micieli, *Foucault y la fenomenología*, *op. cit.*, pág. 34.

527. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, pág. 306.

528. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, pág. 335.



529. *Ibid.*, pág. 375.

530. *Ibid.*, pág. 373.

531. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, pág. 340.

532. *Ibid.*, pág. 353.

533. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, pág. 366.

534. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, título del § 6: «Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie».

535. *Cf.* W. Welsch, *Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, pág. 252.

536. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 405.

537. J. Derrida, *Tiempo y presencia*, trad. de P. Marchant, Santiago de Chile, Universitaria, 1971, pág. 98.

538. J. Derrida, *Tiempo y presencia*, *op. cit.*, págs. 100s.

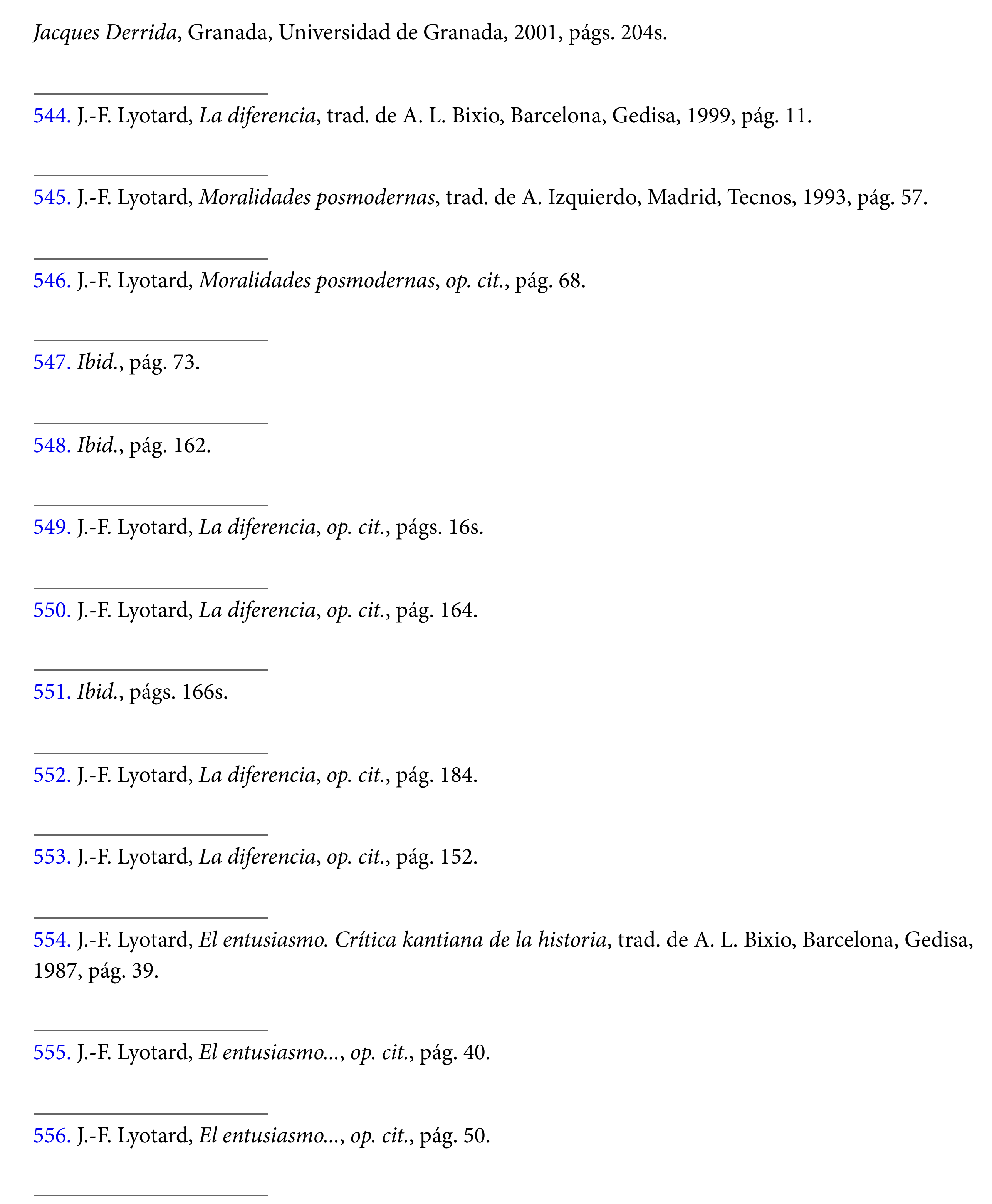
539. *Ibid.*, pág. 102.

540. *Ibid.*, pág. 104.

541. *Cf.* W. Welsch, *Vernunft...*, *op. cit.*, págs. 275-279.

542. W. Welsch, *Vernunft...*, *op. cit.*, pág. 284.

543. No entramos aquí en el análisis de la forma de escribir de Derrida, tal como aparece particularmente en Glas (París, Galilée, 1974). *Cf.* J. Bernal Pastor, *El desplazamiento de la filosofía de*



Jacques Derrida, Granada, Universidad de Granada, 2001, págs. 204s.

544. J.-F. Lyotard, *La diferencia*, trad. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1999, pág. 11.

545. J.-F. Lyotard, *Moralidades posmodernas*, trad. de A. Izquierdo, Madrid, Tecnos, 1993, pág. 57.

546. J.-F. Lyotard, *Moralidades posmodernas*, *op. cit.*, pág. 68.

547. *Ibid.*, pág. 73.

548. *Ibid.*, pág. 162.

549. J.-F. Lyotard, *La diferencia*, *op. cit.*, págs. 16s.

550. J.-F. Lyotard, *La diferencia*, *op. cit.*, pág. 164.

551. *Ibid.*, págs. 166s.

552. J.-F. Lyotard, *La diferencia*, *op. cit.*, pág. 184.

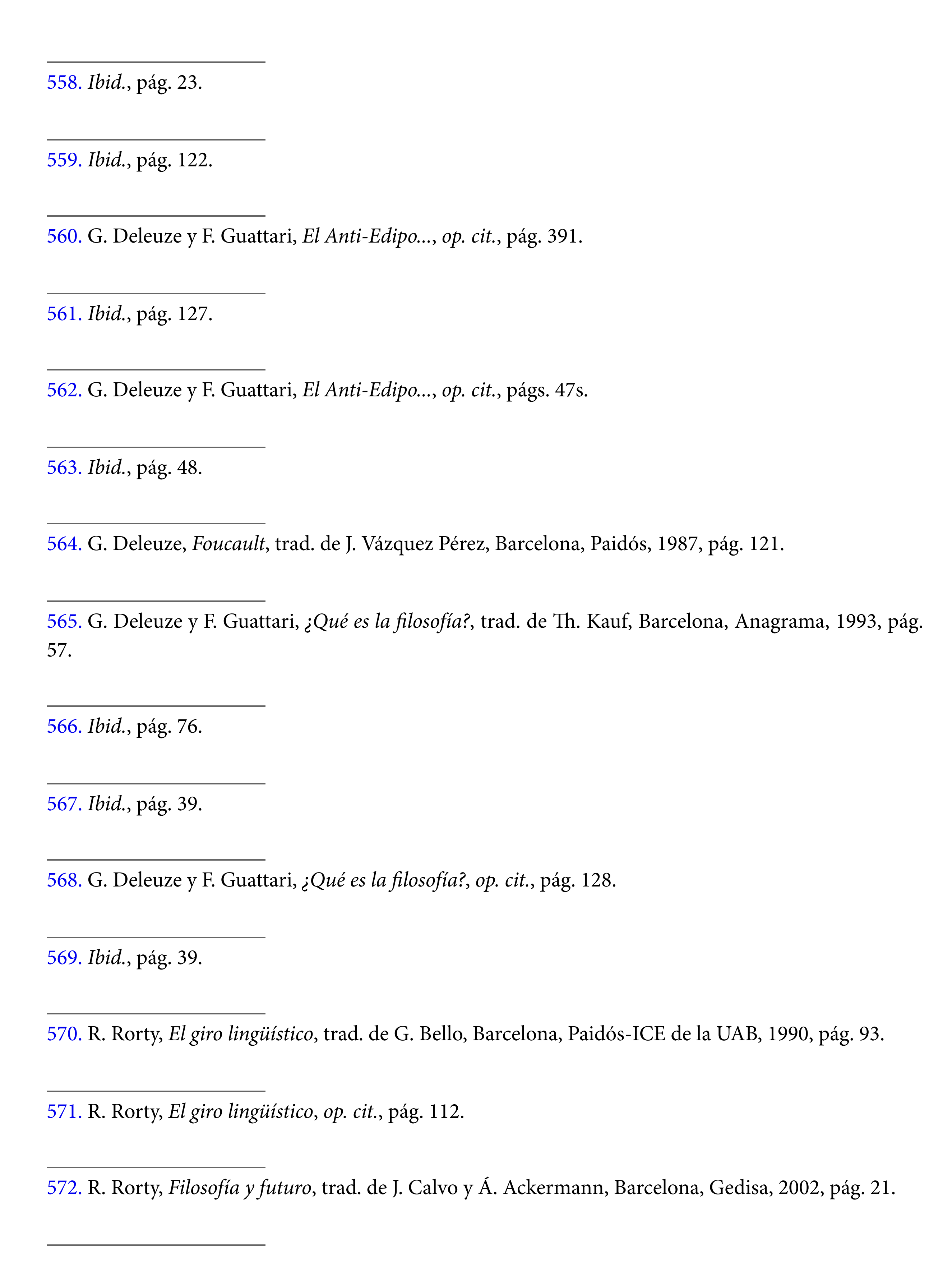
553. J.-F. Lyotard, *La diferencia*, *op. cit.*, pág. 152.

554. J.-F. Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, trad. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 39.

555. J.-F. Lyotard, *El entusiasmo...*, *op. cit.*, pág. 40.

556. J.-F. Lyotard, *El entusiasmo...*, *op. cit.*, pág. 50.

557. G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de F. Monge, Barcelona, Paidós, 1985, pág. 49.



558. *Ibid.*, pág. 23.

559. *Ibid.*, pág. 122.

560. G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, *op. cit.*, pág. 391.

561. *Ibid.*, pág. 127.

562. G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, *op. cit.*, págs. 47s.

563. *Ibid.*, pág. 48.

564. G. Deleuze, *Foucault*, trad. de J. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987, pág. 121.

565. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, trad. de Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993, pág. 57.

566. *Ibid.*, pág. 76.

567. *Ibid.*, pág. 39.

568. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, pág. 128.

569. *Ibid.*, pág. 39.

570. R. Rorty, *El giro lingüístico*, trad. de G. Bello, Barcelona, Paidós-ICE de la UAB, 1990, pág. 93.

571. R. Rorty, *El giro lingüístico*, *op. cit.*, pág. 112.

572. R. Rorty, *Filosofía y futuro*, trad. de J. Calvo y Á. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 2002, pág. 21.

573. R. Rorty, «Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad», en A. Giddens y otros, *Habermas y la modernidad*, trad. de F. Rodríguez Martín, Madrid, Cátedra, 1994, pág. 268.

574. W. Welsch, *Vernunft...*, *op. cit.*, pág. 215.

575. Rorty escribe, por ejemplo: «La idea de que existe un orden natural de las razones independiente de las audiencias específicas es esencial a la idea de que existe una conexión profunda entre la justificación y la verdad. Esas malas ideas son variantes de la idea de que los seres humanos tienen una afinidad especial con la naturaleza intrínseca de las cosas» (*¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, trad. de E. Rabossi, Buenos Aires, FCE, 1997, pág. 37).

Información adicional

Johannes Hirschberger cursó sus estudios en la Universidad de Múnich. Discípulo de Greyser, Becher y Grabmann, se doctoró en la misma Universidad tras haberse especializado en la filosofía cristiana de la Edad Media. En los seminarios de A. Rehm y E. Schwarz tuvo ocasión de familiarizarse con la disciplina filosófica más estricta y desarrollar originales trabajos de investigación sobre la filosofía griega. Ejerció su docencia de Historia de la Filosofía primero en Eichstätt y posteriormente en la Universidad de Francfort.

Raúl Gabás Pallás (1934) es profesor emérito de filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona. Traductor, entre otros, de Hegel, Hannah Arendt, Martin Heidegger y Rüdiger Safranski, es asimismo autor de las siguientes obras: La escatología protestante en la actualidad, Habermas. Dominio técnico y comunidad lingüística, Estética. El arte como fundamento de la sociedad, Curso básico de filosofía estética y La moralidad pública.

Otros títulos de interés

Johannes Hirschberger

Breve historia de la filosofía *(ebook)*

Walter Brugger

Diccionario de filosofía

Giovanni Reale | Darío Antiseri

Historia del pensamiento filosófico y científico. T. I

Historia del pensamiento filosófico y científico. T. II

Historia del pensamiento filosófico y científico. T. III

Franco Volpi

Enciclopedia de obras de filosofía

Johann Fischl

Manual de historia de la filosofía

J.M. Bochénski

Introducción al pensamiento filosófico *(ebook)*

Encyclopaedia Herder *(web)*